Motivgeschichtliche und stilistische Untersuchungen zur alemannischen Magdalenenlegende.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Charlotte Liersch
aus Oberhausen (Rheinland)

Marburg 1936
R. Friedrich's Universitäts-Buchdruckerei (Inh. Karl Gleiser) Marburg-Lahn

Als Dissertation angenommen am 11. Juni 1936.
Berichterstatter: Professor Dr. Helm.
Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juni 1936.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

I. Aufbau und motivgeschichtliche Bestandteile 7
a) Die beiden Prologe 7
b) Aufbau und Analyse der Erzählung 10
c) Motivgeschichtliche Einzelheiten in der Geschichte von der Bekehrung des Fürsten von Marsilie 16
d) Zusammenfassung 34
II. Das Verhältnis von biblisch-legendarischen und weltlich-ritterlichen Elementen 36
a) Die Kunst der Beschreibung 37
b) Rede und Redeszene 42
c) Das Verhältnis des Verfassers zur zeitgenössischen Literatur 52

Literatur.

1. Der Saelden Hort (Ausg. Adrian, Berlin 1922).
2. H. Adrian, Das alemannische Gedicht von Johannes dem Täufer und Maria Magdalena. Diss. Straßburg 1908.
3. Wilhelm von Wenden (Ausg. Toischer, Prag 1876).
4. Jahnke, Studien zu Ulrich von Eschenbach, Diss. Göttingen 1903.
5. W. L. Holland, Chrestien von Troies. Tübingen 1854.
6. Käte Leonhardt, Quellengeschichtliche Untersuchungen zu Ulrich von Eschenbach, Diss. Tüb. 1931.
7. Text des Faustinian, Kaiserchronik, Gute Frau, Eustachiuslegende.
8. Ehrismann, Studien über Rud. v. Ems. (Sitz. ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. sch. Heidelb. 1919).
9. Gülzow, Zur Stilkunde Heinrichs von dem Türlin, Leipzig 1914.
10. Schwarzkopff, Rede und Redeszene in der deutschen Erzählung bis Wolfram von Eschenbach. Berlin 1909.
11. H. Brinkmann, Zu Wesen und Form mittelalterlicher Erzählung, Halle 1928.
12. M. M. Helff, Studien zur Kaiserchronik. Leipzig 1930. (Beitr. z. Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance. ed. Walter Goetz, Bd. 41).
13. M. N. Hoffmann, Die Magdalenenszenen im Geistlichen Spiel des Mittelalters. Diss. Würzburg 1933.
14. Ehrismann, Geschichte der mhd. Literatur, II, 2 München 1935.
15. E. Schenkheld, Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Literatur des Mittelalters bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Diss. Marburg 1930.
16. Sparnaay, Verschmelzung weltlicher und legendarischer Motive in der Poesie des Mittelalters, Groningen 1922.
17. Walker, Der Monolog im höfischen Epos. 1928. Tüb. Gm. Abhdl. 5.
18. Dabrock, Die christl. Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung als Grundlage einer Typologie der Legende. Diss. Bonn 1934
19. Herm. Schneider, Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung, Heidelberg 1925.
20. H. Günter, Legendenstudien, Köln 1906.
21. Kath. Kirchenlexikon v. Wetzer Welte, 2. Aufl. 1897, Bd. 8.
22. Fr. Otto Knoll, Die Rolle der Maria Magdalena im geistl. Spiel des Mittelalters. Diss. Greifswald 1934. (Auch als Heft 8 von „Germanisch und Deutsch“ Berlin 1934).

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554421_0098

I.

Aufbau und motivgeschichtliche Bestandteile.

Um 1298 dichtet ein uns unbekannter Alemanne ein ziemlich umfangreiches Gedicht, das neben praktisch-moralischen und allgemein-philosophischen Weisheiten eine Geschichte Johannes des Täufers, Jesu Christi und der Maria Magdalena gibt. Der Herausgeber, H. Adrian, nennt das Gedicht, das bisher unter dem Namen „alemannische Magdalenenlegende" bekannt war, „der saelden hort" mit Bezug auf V. 73:

> swa man dis buch, der saelden hort
> in den landen hie und dort
> wirt horent und lesent.

und weist in der Einleitung (p. VI.) zu seiner Textausgabe darauf hin, daß dieser Titel etwa dem eines modernen „geistlichen Schatzkästleins" entspräche. Doch scheint diese Uebersetzung ins Neuhochdeutsche den Sinn nicht ganz zu treffen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß der Verfasser mit Johannes dem Täufer und der Maria Magdalena zwei Büßer großen Formates erstehen lassen wollte, das Ganze also weniger eine Art Schatzkästlein als vielmehr eine großangelegte Bußpredigt sein sollte. Der Begriff der „saelde" als eines auch religiösen Gutes ist uns ja aus der zeitgenössischen Legendenliteratur geläufig genug; vgl. Gereke, P. B. Beitr. 23, 468, wo nachgewiesen wird, daß neben der saelden tor und der saelden obedach der saelden hort eine der gebräuchlichen Metaphern in der Legendendichtung ist.

a) Die beiden Prologe [1]).

Der Dichter selbst setzt seine Absichten ausführlich auseinander in zwei Prologen, die jeweils den beiden Hauptabschnitten vorangestellt sind, in die sein Werk zerfällt, nämlich Geschichte des Täufers und Geschichte der Maria Magdalena. Die Gedanken des ersten Prologs sind etwa folgende:

Anrufung Gottes. Die Gottesminne zwingt den Verfasser, einen ungelehrten Mann, dazu, etwas zu tun, was er bisher noch nicht getan hat, nämlich zu dichten. Sein Gedicht ist vornehmlich

1) Vgl. Adrian S. 71 ff.

denen bestimmt, die wenig oder keine Gelegenheit haben, das Evangelium zu hören, vor allem, wenn sie sich aus Hoffart von den Städten auf die Burgen zurückgezogen haben, gleich als seien sie Gefangene[1]). Zum Lohn will er weiter nichts, als daß sein Publikum seiner in Andacht gedenke und ihm zwei Ave Maria widme. „Von den Evangelien will ich dichten, fährt der Verfasser fort, und wenn manche Leute sagen, daß man nicht dichten könne ohne zu lügen, so berufe ich mich bei dieser Sünde auf St. Augustin, denn der sagt, daß man mit einer Lüge nicht sündigt, wenn man etwas Gutes damit stiftet" (95 ff.). Und so ist sein Zweck, zu dem Gott ihm, dem Ungeschickten helfen möge

In Jesu Christi Gottes Namen
lesen, hören alsamen
von got und gotes tofer:
der lebens uberlofer
wil ich sin und der frowen min
Magdalenun der sunderin (125)

Drei Feinde hat er dabei zu bekämpfen, die Welt, den Teufel und den eigenen Leib (146 ff.), die alle drei mit starken Ausdrücken von ihm zurückgewiesen werden. Bei der Schilderung der Welt und ihrer Verlockungen springt immer wieder die Verwandtschaft mit Konrad von Würzburg ins Auge.

Man vergleiche dazu die Gedanken des zweiten Prologs: Der zweite Prolog unterscheidet sich von dem ersten zunächst dadurch, daß er ganz und gar die Gebetsform wahrt. Er beginnt mit einer Bitte des Dichters um Gnade im theologischen Sinn, um die gratia praeveniens, damit er sein Werk fortsetzen könne. Dann folgt eine lange Klage des Dichters über seine Sünde, mit Beispielen aus dem Neuen Testament durchsetzt. Er vergleicht sich mit dem Zöllner im Tempel, mit dem kanaanäischen Weibe, und endlich, — ein Vergleich, der zwar unbiblisch aber drastisch genug ist —, nennt er sich ein an gnaden durres wintspil, und bittet Gott, ihn zu einem Leithund zu machen, damit er die, welche nun in Sünden sind, zum Leben bringe. Weiter vergleicht er sich mit dem verlorenen Sohn, und daran knüpft er die ganze Geschichte des verlorenen Sohnes mit ausdrücklicher Beziehung auf sich selbst. Die Geschenke, die der Sohn vom Vater empfängt, sind geistliche Gaben, die Gott dem Dichter geben soll zur besseren Vollendung seines Werkes. Wie im ersten Prolog kommt er auch hier auf den Zweck seiner Dichtung zu sprechen:

für Wigalois, Tristanden
in megten, witwen handen
den usserwelten dinen
es tu lutzellig schinen (4407)

---

1) Aus dieser Bemerkung schließt Adrian (S. 71.) auf ein gewisses Ressentiment des Verfassers dem Rittertum gegenüber.

Also ein Erbauungsbuch soll sie sein, für Frauen vornehmlich bestimmt, und die weltlichen Romane — Tristan und Wigalois scheinen dem Verfasser besonders gefährlich — sollen dadurch verdrängt werden.

Auffallend ist an diesem zweiten Prolog die Weitschweifigkeit — er umfaßt mehr als 4000 Verse — und eine gewisse Planlosigkeit. (Nach diesem Gebet zu Gott folgt eins an die Mutter Gottes, die er um Fürsprache bittet). Die Fälle, wo lediglich Gedankenassoziationen des Dichters ohne Rücksicht auf den inhaltlichen Zusammenhang des Ganzen vorliegen, sind namentlich im zweiten Prolog eklatant. Erst am Schluß kommt noch eine präzise Zusammenfassung:

daz ich dis ander buchelin
uf gnad din, die guti sin,
hie pflanze und zwie.
Sus, Jesus und Marie,
wil ich ez kunstloser man van
in uwer beider namen an. (4457)

Dieser Hinweis auf den ersten Teil des Werkes ist eine der wenigen Beziehungen zwischen erstem und zweiten Prolog (Vgl. auch 1. Prolog Z. 1, 2. Prol. Z. 3847, got einic, ewic, alles guot — summum bonum in scholastischer Formulierung). Welchen Anforderungen versucht der Dichter bei der Abfassung der Prologe überhaupt nachzukommen? Ein Prolog soll — in Anlehnung an den Eingang der antiken Gerichtsrede — reich an Gedanken, treffend im Ausdruck sein, Schmuck und Würde haben, das Publikum willig, aufmerksam und gelehrig machen (vgl. Ehrismann, Stud. über Rudolf von Ems, Heidelberg 1919, Sitz. Ber. d. H. Ak. d. W. sch.). Wie geschieht das? 1. Die captatio benevolentiae erfordert eine demütige Bitte des Redners betr. seiner Person. 2. Die Aufmerksamkeit wird erregt, wenn der Gegenstand als etwas Großes, noch nie Dagewesenes hingestellt wird. 3. Die docilitas wird erreicht, indem auf die beabsichtigte Belehrung hingewiesen wird. Eng verbunden mit diesen drei Momenten ist die Stellungnahme zur Kritik. Der Dichter muß mit einem Publikum rechnen. So scheint die captatio benevolentiae häufig als eine Empfehlung und Entschuldigung. Eine Steigerung der Excusatio ist die Bezeugung der humilitas, die ihre eigentliche Stellung in den religiösen Prologen hat, denn die strenge Form der Selbstverkleinerung ist begründet in dem mönchischen Demutsgefühl (vgl. Ehrism. S. 41 ff.) (saelden hort Z. 3938 ff.). Ohne Zweifel sind beide Prologe im Hinblick auf diese Grundsätze abgefaßt.

1. Prolog: 1—3 Anrufung Gottes
4—126 captatio benevolentiae (Wendung an das Publikum verbunden mit einer excusatio, gedachter Einwand, daß man

dem Dichter Lügen vorwirft. Berücksichtigung der übelwollenden Kritiker.

126—146 das Thema: die docilitas wird geweckt, indem auf den guten Zweck hingewiesen wird.

146—468 Drei Gegner, Welt, Teufel und Leib hindern ihn, Absicht des attentum facere. Der Leser soll aufmerken, wie schwierig die Arbeit war.

Weitschweifiger und komplizierter, aber unter dem gleichen Gesichtspunkten im zweiten Prolog:

3846—3869 Gebet um die gratia praeveniens

3870—4388 Sündenbekenntnis, captatio benevolentiae in Form eines Gebetes um die Wirkung seines Gedichts, neues Sündenbekenntnis.

4389—4463 Anrufung der Trinität und Darlegung des guten Zwecks seiner Dichtung. Erweckung der docilitas.

Allein ein so deutlich moralischer Zweck, wie er in diesen beiden Prologen hervortritt, erfordert besondere Geschicklichkeit, um dem Publikum zu gefallen, und nicht allzu fühlbar zu werden. Dieser Notwendigkeit kann sich auch ein so rigoroser und asketischer Geist, wie der Verfasser von „der saelden hort" offenbar gewesen ist, nicht entziehen und so umkleidet er die rein biblischen Grundbestandteile des Gedichtes mit legendarischen und weltlich-ritterlichen Motiven, die näher zu betrachten unsere Aufgabe im Folgenden sein wird. Die Eigenart unseres Gedichtes besteht in der Verschmelzung von biblischem und weit verbreitetem legendarischem Material mit moralischer Didaktik und höfisch ritterlichen Elementen. Das wäre an sich noch keine Besonderheit, wenn es sich nicht, wir wir sehen werden, bei der Art des verwandten Materials um eine ganz bestimmte Legendengruppe handeln würde. Wenn wir nun nach der Art dieses Materials fragen, so treiben wir im gewissen Sinn Quellenkunde, allerdings im weiteren Sinn, indem die literarischen Beziehungen im einzelnen verfolgt werden sollen. Bei einem so umfangreichen und stofflich aufgeschwellten Werk muß aber auch da eine gewisse Auswahl getroffen werden mit Bezug auf die Abschnitte, die die interessantesten und literarisch beziehungsreichsten sind. Und das scheinen die Kapitel der Dichtung zu sein, die von dem Geschick der Maria Magdalena, namentlich nach Jesu Tode, handeln.

Aufbau und Analyse der Magdalenenlegende[1]).

Die Geschichte der Maria Magdalena umfaßt zwei Teile:

I. Der sündige Lebenswandel der Maria Magdalena.

II. Bekehrung und Apostolat.

---

1) Vgl. Adrian, Diss. S. 114 ff.

Der erste Teil spielt zu Lebzeiten Jesu, der zweite nach der Himmelfahrt des Herrn. Ehe ich mich jedoch dem zweiten Teil zuwende, habe ich auf den ersten kurz einzugehen und ihn — namentlich im Hinblick auf den zweiten — zu würdigen, als dessen Grundlage er gedacht ist. Denn der Dichter wirft zunächst die Frage auf: Wie kommt es, daß Maria Magdalena einem so sündigen Leben verfällt, um weiter zu entwickeln: Wer selber von Sünden bekehrt ist, hat in hervorragendem Maße die Fähigkeit, andere zu bekehren. Die Befähigung der Maria Magdalena zum Apostolat wird also aus den Ereignissen vor ihrer Missionsreise abgeleitet. Den Bericht über diese Ereignisse analysiere ich im Folgenden.

Wer ist diese Maria Magdalena? Was Adrian (Diss. S. 114 ff.) sagt, ist etwas ungenau: „In den Evangelien ist von drei Marien die Rede, ohne daß angegeben würde, ob sie eine oder verschiedene Personen ausmachen. Maria heißt die Schwester der Martha und des Lazarus und salbt als solche die Füße Jesu. Maria ist auch der Name jener reumütigen Sünderin, welche in das Haus des Simon kommt und Jesus die Füße salbt. Maria Magdalena heißt drittens jene Frau, der Jesus sieben Teufel austreibt, die dann Jesus nachfolgt, seinem Tode beiwohnt, das Grab besucht und den Aposteln die Auferstehung des Herrn verkündigt".

Das Neue Testament hat jedenfalls mit den verschiedenen Magdalenen auch verschiedene Persönlichkeiten im Auge. Maria mit dem Beinamen Magdalena stammt aus Magdala. Ob sie die Frau ist, der Jesu die Teufel ausgetrieben hat (Luk. 8,2 Mk. 15, 44 Mt. 16, 9) wissen wir nicht genau [1]). Maria, die Mutter Jesu, scheidet hier aus. Daß Maria, die Schwester der Martha und des Lazarus, die Füße Jesu salbt, wird nur bei Johannes (12, 1 ff.) erzählt. Von den Synoptikern erzählen Markus (14, 3) und Matthäus (26, 14) die Geschichte von der Salbung Jesu im Hause Simons des Aussätzigen durch eine Frau, deren Name nicht genannt wird [2]). Die Frage nach den verschiedenen Marien der

---

1) B. Weiß., Kommentar zum N. T.

2) Knoll, (Die Rolle der M. M. im geistl. Spiel des Mittelalters, Greifswald 1934 S. 35 ff.) versucht, die Identität der drei Marien nachzuweisen, da „die Charaktere sich entsprechen und alle drei durch besondere Erwähnung ihrer Liebe ausgezeichnet werden". Dagegen ist zunächst zu sagen, daß eine Charakterschilderang bei Luk. 10, 39 ff., der Maria und Marthageschichte, ja nur soweit beabsichtigt ist, als gesagt werden soll, daß Maria das Gebot des Augenblicks erkannt hat, das im Hören der Verkündigung Jesu besteht.

Zur Frage der Legendentypen und Legendenentwicklung im allgemeinen: Heinr. Günter, Legendenstudien, Köln 1906.
— Die christl. Legende des Abendlandes, Heidelberg 1910.
Hippolyte Delehaye, Die hagiographischen Legenden übs. E. A. Stückelberg, München 1907.

Evangelien kann hier nicht im einzelnen erörtert werden. Der Hauptschritt zur Legendenbildung ist in dem Augenblick getan, wo man die namenlose Frau, die Jesu Füße salbt, mit M. M., einer der drei Frauen am Kreuze und Grabe Jesu identifiziert [1]). Alles andere sind romanhafte Zutaten, über die später zu reden ist. Die katholischen Dogmatiker des angehenden und auch des späteren Mittelalters sind verschiedener Meinung. Tertullian, Ambrosius, Hieronymus identifizieren die drei Marien (vgl. Kaulen, kath. Kirchenlexikon VIII², 337) Augustins Auffassung ist nicht einheitlich. Er identifiziert einmal De cons. Evang. IIc 79, — nur mit Vorbehalt in Joan. evang. tract. 49, 3 ipsa soror Lazari si tamen ipsa est quae pedes Domini unxit unguento. Gregor der Große (Hom. 25 in Ev.) identifiziert M. M. mit der Sünderin im Luk. Evangelium. Auch die Oration der römischen Liturgie am Fest der M. M. identifiziert Maria M. und die Schwester des Lazarus. (Vgl. M. N. Hoffmann, die Magd. szenen im geistl. Spiel des M.-Alters, Münster 1933, S. 54). Fr. O. Knoll (die Rolle der M. M. im geistl. Spiel des M.-Alters, Diss. Greifswald 1934) weist besonders auf die Bedeutung Gregors für die Identifizierung hin, die er in Verbindung mit Gregors mönchischem, asketischem Hang zu bringen versucht. S. 37 „Er war der erste Mönch auf dem Stuhl Petri, lebte selbst in größtmöglicher Einfachheit unter streng mönchischer Askese, und verwandte alles, was er besaß und einnahm, zur Unterstützung der Armen und Hilfsbedürftigen. Damit war er ganz in die Nachfolge Christi eingetreten und konnte ebensowenig

---

Analecta Bollandiana (seit 1882).
F. Lanzoni, Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche, Rom 1925.
Weitere Literartur Lex. f. Theol. u. Kirche VI 452.
ev. L. Pfleger, Zur altchristl. deutschen Legendenliteratur im Elsaß, Straßburger Diözesanblatt 1910, 298—313.

Zur Magdalenenlegende:
Faillon, Monuments inédits sur l' apostolat de St. Madeleine en Provence, 2 vols. Paris 1859.
J. Bérenger, Les traditions provençales, Marseille 1904.
Friedrich Otto Knoll, Die Rolle der Maria Magdalena im geistlichen Spiel des Mittelalters, Greifswald Diss. 1934 (auch erschienen als Heft 8 von „Germanisch und Deutsch" Berlin 1934).

Weitere Literatur:
Kaulen in Kath. Kirchenlexikon hsg. Wetzer-Welte VIII² 335 ff.
Kirchl. Handlexikon hsg. Buchberger II 822.
Lexikon f. Theologie u. Kirche VI 902. 904 (dort auch die einschlägige kunstgeschichtliche Literatur).
Alster: De questione quae vocatur Magdalenica Aquisgrani 1880.
Soller in Acta Sanctorum V 187 ff.

1) Ehrism., Gesch. d. dt. Lit. II, 2, S. 398.

wie Lukas daran Anstoß nehmen, daß Jesus mit Armen und Sündern umging, sondern machte es zu seiner höchst eigenen Maxime, die ihm die Mit- und Umwelt zu Füßen zwang. — Rhabanus Maurus und Notker unterscheiden verschiedene Persönlichkeiten. Erst mit Petrus Comestor († 1179) werden die Marien allgemein identifiziert. (Vgl. dazu Wetzer Welte VIII, 337). Unser Dichter folgt also schon dogmatischer Tradition, wenn er Maria, des Lazarus Schwester, Maria Magdalena, die Büßende, und Maria von Magdala zu einer Gestalt vereinigt. In ähnlicher Weise vereinigen die Passionsspiele mehrere biblische Persönlichkeiten zu einer Gestalt. (Vgl. Froning, Gesch: des dt. Dramas im M.-A. S. 256).

In unserer Dichtung erscheint M. M. zum ersten Mal bei der Hochzeit zu Kana als die Braut. Der Apostel Johannes ist der Bräutigam:

5631 Der brutgom gewesen ist
Johannes selb evangelist.

Die Bezeichnung M. Ms. als Braut ist der kath. Theologie vertraut, vgl. Gregor des Großen Hom. 25 in Evang. Auch die kathol. Liturgie betont ihren bräutlichen Charakter durch allegorische Anwendung von Hohelied 3 und 8 auf M. M. Adrian (S. S. 132) gibt eine Reihe von Parallelen an, bei denen auch in der deutschen Literatur Johannes als der Bräutigam in Kana erscheint. Etwas vage erscheint seine Vermutung „Daß Johannes der Bräutigam zu Kana gewesen ist, war ein alter Glaube, der wohl daher kam, daß allein Johannes der Hochzeit Erwähnung tut". Dem gegenüber ist festzustellen, daß Johannes ja eine Fülle von Sondergut hat, und daß gerade dieses Sondergut ein beliebter Stoff für die Dichtung ist (Nikodemus, Christus und die Samariterin). So wird auch die Hochzeit zu Kana gern als Thema benutzt, besonders da sie uraltes Sagengut (das Tischlein deck dich Motiv klingt an) in christlicher Gestalt bietet. Johannes nennt sich zwar selber nicht mit Namen, umschreibt aber gewöhnlich: Der Jünger, den der Herr lieb hatte. Auch das scheint gegen Adrians Hypothese zu sprechen. Wir haben es offenbar mit uralter Legendenbildung zu tun, deren Zusammenhänge sich m. E. nicht mehr ganz klären lassen. Interessant ist der Schluß unseres Dichters 5613—17: Da es Sitte ist, daß man die Verwandten zur Hochzeit einlädt, wird ein Verwandter Jesu, der Evangelist Johannes, der als mumen sun Jesu bezeichnet wird, der Bräutigam gewesen sein.

Wie kommt man aber dazu, von M. M. als der Braut auf der Hochzeit zu Kana zu reden? Um eine weit verbreitete legendarische Tradition kann es sich hier nicht handeln, denn wir finden eine Parallele nur noch im Passional, kommen also auf die Frage einer gemeinsamen Quelle für Passional und Magdalenen-

legende. Beide Dichtungen begründen den sündhaften Lebenswandel der M. M. in gleicher Weise: Jesus bezwingt den Bräutigam, daß er alles im Stich läßt und ein Jünger wird. Die enttäuschte M. M. aber wirft sich in den Strudel eines sündigen Lebens [1]).

Unser Dichter weist einen anderen Vorwurf zurück: Man solle nicht sagen, daß M. M. als Tochter eines Fürsten nicht Johannes, dem armen Fischer, hätte vermählt werden dürfen, denn er stammte aus Davids Geschlecht, das immer noch angesehen ist unter den Juden. (5780).

In einem längeren Exkurs wird dann über die Herkunft und und die Eltern der M. M. berichtet. (Ueber die Namen der Eltern vgl. Adrian S. 118 und die Anmerkung zur Textausgabe V. 5870). Der Vater der M. M. war ein edler Ritter, mit allen Tugenden seines hohen Standes ausgezeichnet, die Mutter eine ehrbare und sittsame Hausfrau. Dem Paar sind drei Kinder geschenkt, Martha, Maria und Lazarus. Ihr Friede scheint durch nichts getrübt, bis Lazarus zum Ritter herangewachsen ist. Da fängt er an, den Schwestern durch seinen Leichtsinn Sorge zu machen.

Vom Tode der Eltern wird nichts berichtet. Martha macht den Vorschlag, das Erbe zu teilen, damit es nicht gänzlich verloren geht. (Offenbar wirkt in unserem Dichter hier die biblische Vorstellung der Martha als eines auf das Praktische gerichteten Charakters nach). Bei dieser Teilung erhält Martha Bethanien, Maria die Burg Magdalun, nach der sie genannt wird. (Daher in der französischen Legende la chastelaine, die Schloßherrin, solange sie noch im Weltleben steht [2]).

Ihr Bruder Lazarus hat die Absicht, sie mit Johannes zu vermählen. Auch Martha erklärt sich damit einverstanden. So wird die Hochzeit gerichtet — es folgt der zweite Bericht über die Hochzeit zu Kana — und während der Feier Johannes abberufen:

7157 ff. do der tisch wart ufgehaben
got togenlich ruft den knaben
von der jungen schonen mait
und seit im, daz du rainekeit
ubertrifet ellu ding [3]).

Johannes' Entsagung wird belohnt. Er ist der liebste Jünger des Herrn. Maria aber, ärgerlich über das Geschehene, beginnt ein

---

1) Dabei stellt das Pass. die Nachricht von der Hochzeit der M. M. mit Joh. d. Ev. etwas in Frage. Vgl. Pass. Hahn 369. 56 ff. u. 66 ff.

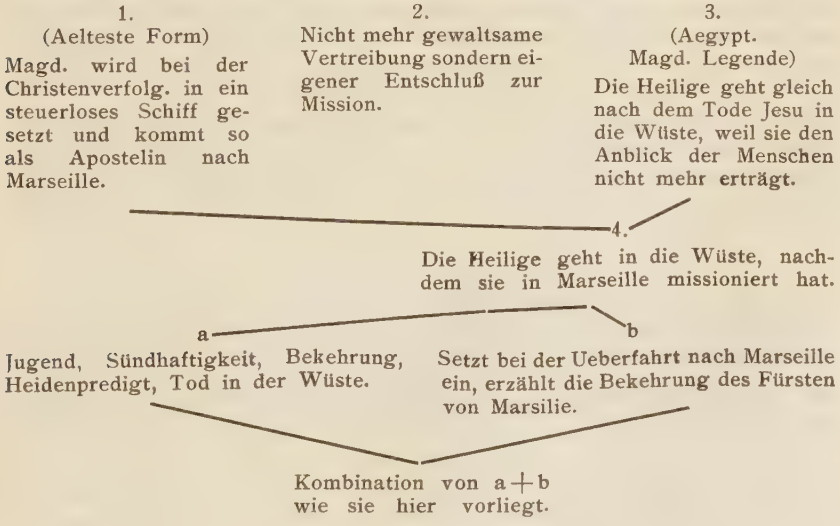
so sprechent vil der andern:
es si genzelich gelogen.
Johannes wurde ir nie entzogen,
wande er ir nie gelobet wart.

2) Vgl. M. N. Hoffmann, d. Magd. szenen im geistl. Spiel d. M. As. Münster 1933, S. 56 ff.

3) Die Tatsache, daß ein Mensch seine Hochzeit verläßt, um ein Leben in Armut und Entbehrung auf sich zu nehmen, wird als Höhepunkt asketischen Verdienstes betrachtet. (Vgl. d. Motiv der Alexiuslegende und Sparnaay S. 56 ff. über Guido und Tyrius).

Leben voll sündigen Genusses, sehr zum Kummer ihrer alten Pflegerin Marcilla. Sie gewinnt auch eine Reihe Gefährtinnen, kehrt schließlich aber reumütig zu Martha zurück und wird durch die Predigt Jesu auf den rechten Weg gewiesen. Sie klagt über ihr verfehltes Leben, kommt in das Haus des Pharisäers, wäscht Jesus die Füße. Dann folgt der Bericht über die Auferweckung des Lazarus und die Salbung in Bethanien; die Passion Christi wird erzählt, und für eine Weile scheint der Verfasser sein eigentliches Thema völlig vergessen zu haben, bis er schließlich wieder zu der Heldin zurückkehrt. Er erzählt von den Frauen am Grabe, von der Klage Magdalenas und ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen und schließlich der Himmelfahrt Christi.

Während in den letzten Abschnitten (bis V. 10258) die Geschichte der M. M. nur lose in die Lebens- und Leidensgeschichte Jesu verwoben ist, sodaß sie scheinbar nebensächlich ist, beginnt nun ein neues Kapitel, in dem M. M. ganz und gar Mittelpunkt ist. Bis dahin war im Wesentlichen biblisches Material verwandt, durch mancherlei didaktische und dogmatische Reflexionen aufgeschwellt, für das wir keine bestimmte Quelle annehmen können. Anders verhält es sich mit diesem neuen Kapitel. Hier beginnt die eigentliche Magdalenenlegende, die sich schon ziemlich früh in der christlichen Literatur ausgebildet hatte. Wenn man den Ausführungen Adrians folgt [1]), ergibt sich — schematisch gesehen — folgendes Bild der legendarischen Entwicklung:



1) Vgl. Adrian S. 114 ff.

Die Legende von der Missionstätigkeit der M. M. in Südgallien läßt sich bis ins 5. Jahrhundert zurückverfolgen. (Nachweise bei Adrian S. 115). Dabei ist jedoch noch ein Umstand in Betracht zu ziehen, den Adrian nicht beachtet hat. Marseille ist von jeher ein Mittelpunkt des kirchlichen Lebens und ein Stützpunkt der Mission gewesen, wie der Verlauf des pelagianischen Streites beweist [1]). Um so leichter erklärlich ist es, daß gerade Südgallien in der Legende als Wirkungsfeld der M. M. gewählt wird. M. N. Hoffmann [2]) weist darauf hin, daß M. Ms. Büßerleben in Frankreich volkstümlich lokalisiert wird in St. Baume in der Provence, daß sie vorher eine „burch" bewohnte, und daß der Niederschlag der Magdalenenverehrung in Frankreich mehr ein literarischer, in Deutschland mehr der bildenden Kunst zuzuordnen ist. (Der Tiefenbronner Altar des Lukas Moser gibt Einzelzüge der Legende wie die Meerfahrt und die Bekehrung des Fürsten).

Die Geschwister Maria, Martha und Lazarus fassen nach dem Tode Jesu den Entschluß zu freiwilliger Armut. Sie haben gelegentlich einer Christenverfolgung durch die Juden viel zu leiden. Schließlich wird M. M. zusammen mit Martha, Lazarus und Cenobius, dem Blindgeborenen, und anderen nach Südgallien verschlagen; sie landen dort und wohnen in einem ärmlichen Häuslein nahe der Burg Marsilie. Ueber diesen Teil der Magdalenenlegende s. die Literatur unter Saintes Maries, Lex. f. Theol. u. Kirche VI 947, Marseille, ebenda VI 974, Maximin, VI 20; bes. Dictionnaire d'. Archéologie et de Liturgie Chrétienne, VIII 2009 ff., X 2119 ff., 2798 ff. Durch die Bevölkerung leiden sie viel Spott, auch quält sie ihre Armut. Da geht M. M. in die Stadt um zu predigen:

10 393 die ungetouften touben
lert sie den gelouben

und hat mit ihrer Predigt wunderbare Wirkung auf alle Menschen, sogar auf die Juden (10410). „Doch das war nur billig, daß diesem Mund, der Gottes Füße geküßt hatte, solche süßen Worte entströmten".

Die Konversion des Fürsten von Marsilie.

Hier beginnt die Geschichte des Fürsten von Marsilie und seiner Bekehrung durch M. M. Der Verfasser berichtet folgendermaßen: Der König und die Königin von Marsilie waren kinderlos und hatten schon oft den Göttern geopfert mit dem Gebet um Kindersegen, aber immer vergeblich. M. M. macht den Ver-

1) S. schon Harnack, Mission und Ausbreitung des Christ. 1906, II 223. 227. Vgl. Lexikon f. Theol. u. Kirche VI 974. Loofs „Semipelagianer" (Realencyklopädie XVIII 192—203.

2) Hoffmann, d. M. szenen, S. 56.

such, das Königspaar im Christentum zu unterweisen, aber „diu red in gie ze herzen nit“ (10 441). Da erscheint M. M. der Fürstin im Traum und ermahnt sie, den Pilgern, ihr und ihren Begleitern, aus der elenden Lage zu helfen; aber

diu frow mornent des vergass
swas ir da gesaget was. (10493 f.)

Zum zweiten Mal erscheint M. M. der Fürstin und mahnt sie

10 500 do aber diu frow erwahte
fur ainen troum sis ahte

Zum dritten Mal erscheint M. M., dieses Mal als drohende und strafende Prophetin, eine dramatische Gestalt. Bedeutsam und als Steigerungsmotiv beliebt ist der dreimalige Anruf.

Das Motiv der göttlichen Stimme ist an sich etwas sehr Allgemeines. Beispiele für die Berufung im Traum finden sich in großer Zahl — in der Heiligen Schrift, auch in der frühchristlichen Hagiographie und im Talmud[1]). Seltener ist die Mahnung der göttlichen Stimme zur Pilgerreise. (Vgl. S. 21 ff das über motivgeschichtlich Verwandtes Gesagte.) Wie erklärt sich nun der dreimalige Anruf? Einmal aus der traditionellen Bedeutung der Dreizahl. Auch Samuel wird von Gott dreimal im Schlaf gerufen (1. Sam. 3). Dann aber ist der dreimalige Anruf durch M. M. auch mit der Bekehrungsgeschichte der Büßerin selbst in Verbindung zu bringen. Die Gestalt der M. M., ihr Weltleben, Bekehrung und Buße sind beliebte Themen des Mittelalters, trotzdem die Heilige weder in der Epik noch im Drama als die alleinige Heldin erscheint. (Ausnahme Erlauer Spiel IV, im Wiener Spiel I. Akt, im Benediktbeurer Spiel ist der Heiligen ein ziemlich breiter Raum gewidmet.) Wie geht die Bekehrung vor sich? Durchweg wird berichtet, daß M. M. sich durch die Predigt Jesu oder auf Zureden ihrer Schwester Martha bekehrte. (Pass., Saelden Hort.) Auch die Mehrzahl der Passionsspiele gestaltet die Bekehrung auf Grund der psychologischen Einwirkung. Nur im Benediktbeurer und einigen kleineren davon abhängigen Passionsspielen bekehrt sich M. M. auf Grund eines dreimaligen nächtlichen Anrufs. Ueber die Anrufung erläutert M. N. Hoffmann in dogmatischer Beziehung:[2]) „Die Engelwarnung im Zustand menschlicher Willenlosigkeit, wie ihn der Schlaf darstellt, symbolisiert das Gnadenwirken in der Seele, das dem Eigenbemühen zuvorkommt. Dieser Auffassung liegt liturgische Seelenhaltung zugrunde, die menschlicher Bemühung gegenüber den Primat der Gnade anerkennt.“ Können wir — literarisch gesehen — eine Einwirkung des Benediktbeurer Passionsspiels auf der saelden hort annehmen? Die Entstehungs-

1) Vgl. Sparnaay S. 130.
2) S. 50.

orte beider Dichtungen sind räumlich nicht allzuweit von einander getrennt. Das Benediktbeurer Passionsspiel ist in Oberbayern zu Hause und als ältestes der Passionsspiele noch aus dem 13. Jahrhundert, also zeitlich älter als der saelden hort und bald sehr populär.[1]) Andrerseits ist darauf hinzuweisen, daß auch Guillaume d'Angleterre in drei aufeinander folgenden Nächten durch ein donnerähnliches Krachen geweckt wird und eine Stimme vernimmt. Doch ist ein direkter Einfluß auf der saelden hort wohl schwerlich anzunehmen. Der dreimalige Bußruf des Engels im Benediktbeurer Spiel lautet:

Postea vadat dormitum et angelus cantat:

O Maria Magdalena, nova tibi nuntio:
Symonis hospicio hic sedens convivatur
Jesus ille Nazarenus, gratia virtute plenus,
qui relaxat peccata populi
hunc turbae confitentur salvatorem seculi.

Auch in der stofflich mit den Wilhelmsepen verwandten Legende von Guido und Tyrius (Gesta R. CLXXII) wird berichtet, wie Guido, der nach langer Wanderung seine Geliebte heiratet, in der dritten Woche nach der Hochzeit sich vom Lager erhebt und am Himmel den Herrn Jesus erblickt, der ihm befiehlt, sofort ins heilige Land zu ziehen.

Die Fürstin von Marsilie erwacht und fragt ihren Mann, ob er nichts vernommen hat. Auch er hat alles gehört. Sogleich wird für das Wohl der Pilger gesorgt, doch fordern König und Königin ein Zeichen, ehe sie an Gott glauben wollen, und zwar ein Kind. Alsbald ist die Frau schwanger und der Fürst faßt den Entschluß, nach Rom zu ziehen

und selb ervaren an Petro
ob das von Jesu Christ
in rehter warheit si beschehen,
daz wir Marien horint jehen. (10 667)[2])

Sogleich fängt die Fürstin an zu bitten, ihr Gemahl solle sie nicht allein zurücklassen, und als besonders triftigen Grund für ihren Wunsch führt sie an, sie seien doch von Kindheit an zusammen gewesen. So kommt der Fürst von seinem ersten Entschluß, die Frau als Verwalterin des Reichs zurückzulassen, wieder ab. Ein Schiff wird sorgfältig ausgerüstet und mit allem Nötigen versehen. Dann tritt man die Romreise an. Maria Magdalena bleibt als Statthalterin zurück. Sie hat den Reisenden beim Abschied ein Kreuz auf die Schulter geheftet. Deutlich ist hier das Kreuzzugsmotiv verwandt, allerdings ohne jede Reflexion, denn das Ziel der Reise ist ja nicht das Heilige Land sondern Rom. Ebensowenig

1) Froning II, S. 256.
2) Vgl. auch Adrian S. 131.

ist es ein Zeichen des Reflektierens, wenn der Dichter den König von Marsilie beim Papst nach der Bestätigung der Lehren der M. M. suchen will. Die Kreuzzugsstimmung findet hier einen ganz anderen Niederschlag als in anderen Erzählungen verwandten Typs. (Bei Wilhelm von Wenden z. B. als Kampf gegen die Ungläubigen). Mit dem Gedanken an die Kreuzzüge hängt auch die Erfindung einer Seereise zusammen, die ja für eine Romfahrt nicht unbedingt notwendig war.

Unterwegs überfällt die Pilger ein furchtbares Unwetter. Die Fürstin schenkt einem Kind während des Sturms das Leben, stirbt aber selber dabei, oder vielmehr wird vom Scheintod befallen. Die Seeleute wollen die Tote ins Meer werfen, weil eine Leiche an Bord Unglück bringt. Auf die Bitten des Fürsten aber setzt man die Mutter mit dem Kind auf einer felsigen Insel aus. Der Fürst ist tiefgebeugt, aber er tröstet sich mit der Hoffnung auf die Heilsbotschaft, die ihn in Rom erwartet und gelangt schließlich auch dorthin. Petrus selbst kommt ihm entgegen und tröstet ihn. Er fährt mit ihm ins Heilige Land und unterweist ihn zwei Jahre lang an den heiligen Stätten. Dann fassen sie den Entschluß zur Heimkehr, und auf der Rückreise wird das Schiff wunderbarerweise zu jener Felseninsel getrieben, auf der die Fürstin ausgesetzt war. In anziehender Weise schildert der Verfasser dann die Begegnung der beiden Pilger mit dem jetzt zweijährigen Knaben, dem Sohn des Fürsten, der durch das Gebet der M. M. wunderbar ernährt und erhalten worden ist. Die Fürstin erwacht aus ihrem Scheintod und erzählt, daß M. M. sie an alle die Stätten geführt habe, die der heilige Petrus mit ihrem Gemahl besuchte, und das Ganze schließt, um den Legendencharakter deutlich werden zu lassen, mit einem Dankgebet ab.

Motivgeschichtliches zu der Geschichte von der Bekehrung des Fürsten von Marsilie.

Es ist möglich, diese ganze Geschichte in vier Einzelmotive aufzulösen:

1. Ein heidnisches Paar wird auf geheimnisvolle Weise aufgefordert, die Heimat um des Evangeliums willen zu verlassen.
2. Unterwegs wird ihnen ein Kind geschenkt uud die Gatten werden getrennt.
3. Durch eine Reise zu den heiligen Stätten und durch Bekehrung gelangen sie in den Besitz der Wahrheit.
4. Nach mancherlei Trübsal und Gefahr werden sie wieder vereinigt.

Adrian (S. 136 ff.) bemerkt dazu: „Aehnlichkeit mit unserer Legende hat auch der altfranzösische Roman Chrestiens von Troyes „Wilhelm

von England". Wilhelm erhält drei mal im Traum den Befehl Gottes, aus dem Lande zu ziehen. Er will deshalb seine Frau verlassen, die nach langer Unfruchtbarkeit schwanger geworden ist. Doch die Königin, welche ebenfalls die Erscheinung gesehen hat, überredet ihren Gatten, sie mitzunehmen, und gebiert im Walde ein Zwillingspaar. Soweit geht die Verwandtschaft mit unserm Gedicht. Wir erkennen das neue Motiv, in welches ein alter Zug unserer ritterlichen Poesie umgewandelt worden ist. Auch Gawein nimmt ja im Wigalois von seiner schwangeren Frau Abschied, und andere Helden verlassen ihre Geliebten nach kurzer Ehe. Aber während hier Tatenlust und Liebe sich gegenüber stehen, stellt Chrestien den Konflikt von Gottesfurcht und Liebe dar."

Soweit Adrian. Allerdings scheint ein Vergleich mit dem Wigalois, nur weil hier nach kurzer Ehe die Gattin verlassen wird, wenig Sinn zu haben. Vielmehr handelt es sich bei diesem zweiten Teil der Magdalenenlegende um die Auswertung eines bestimmten Legendenmotivs, das von der geheimnisvollen Berufung eines Fürsten zum Christentum handelt. Die Beziehung zu Chrestien ist, wenn wir die vier angeführten Motive einzeln untersuchen, ungleich mannigfacher und komplizierter als Adrian annimmt. Und ebenso steht es mit der Beziehung zu Ulrich von Eschenbach, von dem Adrian vermutet, daß er, der ja überall (?) entlehnt habe, sicher auch eine Fassung der Magdalenenlegende gekannt habe.

Wir haben vielmehr hier eine Legende vor uns, die mancherlei Verwandtes mit einem außerordentlich beliebten Thema des Mittelalters, dem Heimkehrmärchen, zeigt. Besser ist es vielleicht, mit Bousset diese Märchen nicht Heimkehr- sondern Trennungsmärchen zu nennen, denn wie wir sehen werden, ist die Grundformel in allen Varianten die von der Trennung und Wiedervereinigung. Zwei beliebte Abwandlungsformen, die beide auf alle möglichen geschichtlichen und nicht geschichtlichen Personen übertragen werden, lassen sich unterscheiden:

1. Nur der Ritter zieht aus, die Frau bleibt zu Hause und vermählt sich nach einer Reihe von Jahren. Der Ritter kehrt am Hochzeitstage zurück. (Häufig erscheint dabei das Motiv der beiden Ringhälften — der edle Moringer, König Rother — der didaktische Zweck ist, die Unbeständigkeit der Frauen zu illustrieren.)

Nicht immer ist diese Form rein weltlich. Beliebt ist eine Verbindung mit der Thomaslegende. (Der edle Moringer will in St. Thomas Land wallfahrten, also nach Indien.) Der didaktische Zweck ist, den Nutzen des Apostelkults zu zeigen. (Vgl. auch Cäsarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum VII, 59.) (Dazu auch Seehausen, Michel Wyssenherres Gedicht von dem edlen

herrn von Bruneczwigh, als er uber mer fur, und die Sage von Heinrich dem Löwen. Germ. Abhdlg. 43, S. 73 ff. Literatur.) Motivreihe: 1. Abschied des Helden von seiner Gemahlin, Ringteilung und Fristsetzung. 2. Fahrt und Abenteuer. 3. Rechtzeitige Heimkehr des Helden auf übernatürliche Weise. 4. Fremdartiges Aussehen des Helden und Wiedererkennen durch seine Gemahlin. — Auch hier wird der Entschluß des Fürsten zu seiner Reise durch einen Traum begründet.

Eine ganz andere Gruppe von Trennungsgeschichten ist die von der gestörten Mahrtenehe. Dabei ist die Wendung ins rein Märchenhafte vollzogen. Die Frau ist ein elbisches Wesen, das der Ritter erringt (Die Melusinengeschichte, wie sie in Seyfried von Ardemont, Gauriel von Montabel usw, vorliegt. Vgl. Panzer, Seyfried v. Ardemont, Bibl. d. lit. Vereins 227.), von dem er sich aber trennen muß, um eine Buß- und Abenteuerfahrt zu tun, weil er sich mit ihrem Besitz gerühmt hat.

2. Die andere Form ist die, nach der Mann und Frau beide in die Welt hinausziehen, weil sie auf geheimnisvolle Weise aufgefordert wurden, für ihr Seelenheil durch eine Pilgerfahrt zu sorgen, dabei einander verlieren, und schließlich nach mancherlei Mühsal wiedergewinnen. Diese Form liegt vor in dem letzten hier in Frage stehenden Teil der Magdalenenlegende, wie die vorausgehende Analyse zeigt. Als Grundform dieses Legendentyps nenne ich die Eustachiuslegende, die ich im Folgenden kurz wiedergebe:

Eustachius.

Eustachius hieß früher Placidus und war ein Oberster unter Trajan. Obwohl ein Heide, war er doch voll Nächstenliebe, ebenso seine Frau, die ihm zwei Söhne geschenkt hat. Weil er so barmherzig war, verdiente er wohl, daß er den Weg der Wahrheit gewiesen wurde. Eines Tages verfolgte Placidus auf der Jagd einen Hirsch, der sich immer weiter von ihm entfernte und vor ihm hersprang bis auf einen steilen Felsen. Da sah er zwischen dem Geweih die Gestalt eines Kreuzes, lichter als die Sonne, und daran das Bild des Herrn. Der Hirsch redete zu ihm: Placide, warum verfolgst du mich? Ich bin dir zulieb in dieses Tiers Gestalt erschienen, denn ich bin Christus, den du unwissend ehrst. Deine Almosen sind zu mir heraufgestiegen, darum bin ich zu dir gekommen, daß ich durch diesen Hirsch, den du selber zu jagen wähnst, dich fange, Placidus fiel auf seine Knie nieder und die Stimme sprach weiter: „Placidus, ich bin Christus, der Himmel und Erde erschaffen hat; ich bin zum Heil menschlichen Geschlechts auf Erden erschienen. Ich mache das Licht aufgehen und teile die Finsternis. Ich habe die Zeiten gesetzt und Tag

und Nacht, und habe den Menschen aus einem Erdenkloß erschaffen. Ich ward gekreuzigt und begraben und bin am 3. Tag auferstanden." Placidus bekommt weiter den Befehl, sich beim Bischof der Stadt taufen zu lassen und am anderen Tag wiederzukommen, wo ihm der Heiland sagen will, was er zu tun habe. Seinem Weib berichtet er, was sich zugetragen hat, und sie erzählt ihm, daß auch sie eine Erscheinung gehabt hat, die ihr befohlen habe mitzugehen. Placidus erhält in der Taufe den Namen Eustachius. Er geht am anderen Tag in den Wald, hat wieder die Erscheinung, die ihm Erhöhung nach viel Leiden und Versuchung verheißt. Er soll sich entscheiden, ob er die Versuchung jetzt oder erst am Ende seines Lebens durchmachen wolle. Eustachius entscheidet sich dafür, jetzt durch Leiden und Versuchung zu gehen, fleht aber um Kraft zum Ertragen. Alsbald verliert er all sein Gut und flieht arm und bloß mit seiner Familie. Ein Schiffsherr bringt sie über das Meer. Als sie aber keinen Fährlohn zahlen können, fordert er das Weib des Eustachius, dessen Schönheit ihn lockt. Durch wunderbare Fügung wird sie vor den Nachstellungen des Schiffsherrn bewahrt und lebt später als arme Witwe in einem Dorf. Eustachius hatte, als ihm die Gemahlin verloren schien, weinend mit seinen beiden Kindern das Dorf verlassen und war an einen Fluß gekommen. Er setzte einen der Knaben am Ufer nieder und trägt den anderen herüber, Als er zurückkehrt, sieht er; wie ein Wolf das Kind hinwegschleppt, und wie er sich wendet, erblickt er den anderen in den Klauen eines Löwen, der mit ihm forteilt. Allein Hirten und Ackerleute jagen den wilden Tieren nach und nehmen ihnen die Kinder ab und ziehen sie auf. Eustachius wird Knecht bei einem Bauern und verdient sich so seinen Lebensunterhalt. Da kommen eines Tages zwei Ritter, um ihn zu suchen, denn der Kaiser, der in großer Not ist, vermißt den tüchtigen Feldherrn. Placidus gibt sich nicht zu erkennen, doch merken die Ritter alsbald an einer Narbe auf seiner Stirn, wen sie vor sich haben. Sie bringen ihn zurück, und der Kaiser ist sehr erfreut, daß er seinen Heermeister wieder hat. Bei einem Aufgebot aus allen Dörfern werden auch die beiden Söhne eingezogen. Sie schließen Freundschaft ohne zu wissen, daß sie Brüder sind, und kommen zu einer armen Frau, ihrer Mutter, ins Quartier. Eines Tages hört sie, wie sie von ihrer Jugend erzählen. Da erkennt sie ihre Söhne, geht zum Heermeister und bittet ihn, er wolle sie wieder in ihre Heimat führen lassen. In dem Heermeister erkennt sie an der Narbe auf der Stirn den Eustachius und gibt sich zu erkennen. Auch erzählt sie von den Söhnen, und die Familie ist bald wieder vereinigt. Alle kehren nach Rom zurück. Hier ist inzwischen Trajan gestorben. Sein Nachfolger Hadrian ist böse und gewalttätig. Er

nimmt den Eustachius zwar ehrenvoll auf, zürnt ihm aber, weil Eustachius den Göttern nicht opfern will. Alle vier Familienmitglieder kommen vor die Löwen, die sie aber nicht angreifen, sondern sich ehrfurchtsvoll vor ihnen neigen. So werden sie in einen ehernen Stier hineingestoßen, unter dem ein Feuer entfacht ist, und geben dort ihren Geist auf.[1])

Etwas variiert erscheint derselbe Stoff in der Legende von Faustinian in der Kaiserchronik (ed. Edw. Schröder, 1219 — 4066).

Faustinian.

Kaiser Faustinian von Rom ist vermählt mit Mechthild, die ihm Zwillingssöhne, Faustus und Faustin, geschenkt hat. Des Kaisers Bruder Faustus verfolgt Mechthild mit Liebesanträgen, sodaß sie völlig verzweifelt ist. Inzwischen wird ihr noch ein Sohn geboren, den sie Clemens nennt, und der der spätere Papst ist. Mechthild hat eines Nachts einen bösen Traum. Ihr träumt, daß ihre Söhne nur noch ein Jahr leben würden, wenn der Kaiser sie nicht die Heilige Schrift studieren ließe. Sie müssen also das heidnische Land verlassen. Ein Schiff wird für die Zwillingssöhne ausgerüstet und sie machen sich auf, leiden aber unterwegs Schiffbruch und verlieren alle Geldmittel. Ein Schiffer nimmt sie auf. Sie geben sich fälschlich als Aquila und Niceta aus. Eines Tages ist in der Nähe Markt, und ein Fischer bietet die Brüder dort zum Verkauf aus. Nun ist eine Matrone in derselben Stadt; die hört von der außergewöhnlichen Schönheit der Kinder und kauft sie. Die Knaben werden gepflegt und wie die eignen Kinder gehalten. So erfährt sie schließlich ihre Herkunft und hört, weshalb die Kinder auf Reisen gegangen sind. Sie schickt sie zu Zachäus, dem Zöllner, der inzwischen in Griechenland ein Kloster gegründet hat, in dem er mit einer festgesetzten Zahl von 30 Mönchen, die sich nie verändert, ein frommes Leben führt. Dort werden Faustus und Faustin im Christentum unterwiesen.

Inzwischen ist die Kaiserin Mechthild voll Schmerz, weil die Söhne nicht zurückkommen, und erbittet von ihrem Mann die Erlaubnis, nach ihnen zu suchen. Auch für sie wird ein Schiff ausgerüstet, aber Mechthild verliert ebenfalls all ihr Gut bei einem Schiffbruch und muß froh sein, als sie bei einer armen Witwe Unterschlupf findet, der sie in demütiger Weise dient. Indessen wartet Faustinian vergeblich auf Kunde von seiner Gemahlin und

---

1) Die Literatur über die Eustachius-Legende bei Hippolythe Delehaye, La légende de St. E. Bull. de l'Acad. royale de Belgique, cl. d. lettr. 1919, 175—210. Heinr. Günter, Buddha in der Abendländischen Legende? Leipz. 1922,9 ff.

seinen beiden Söhnen. Als keine Nachricht kommt, faßt er den Entschluß auch auszuziehen, und wenn er die Seinen nicht findet, will er sein Leben als Pilger hinbringen. Bevor er scheidet, befiehlt er seinen jüngsten Sohn Clemens der Obhut der Vornehmen, Nun beginnt Faustinians Irrfahrt, die ihn über Sizilien, Kalabrien, Afrika, Alexandria und die „wüste Romanie" führt. Auch er leidet Schiffbruch und wird völlig mittellos. Man weist ihn in eine Stadt, wo er sich mit harter Arbeit sein Brot verdient, berühmt wegen seiner Tugend und Weisheit.

Indessen kommen römische Kaufleute nach Jerusalem und werden dort gut empfangen. Sie haben von dem Kind in Bethlehem gehört und auch von Jesu Wundern, von den Krankenheilungen. Wie sie zurückkehren wollen, sendet Petrus den Barnabas mit ihnen, der in Rom predigen soll. Clemens hört die Verkündigung des Barnabas, der ihn darauf hinweist, daß nur sein Meister Petrus ihm wahrhaftige Lehre geben kann. So verläßt auch Clemens als letztes Familienmitglied die Stadt Rom. Im Heiligen Land wird er von Petrus selbst unterwiesen und das Martyrium wird ihm verheißen. Auf einer Missionsreise trifft Petrus die Kaiserin Mechthild, die jetzt eine arme Frau ist und bei ihm Genesung von einer schweren Krankheit sucht. Sie erzählt ihm ihr Lebensschicksal und Petrus fällt die Verwandtschaft mit den Erzählungen seines Jüngers Clemens auf. Er ruft ihn herbei, und Mutter und Sohn sind vereinigt. Sie begleiten den hl. Petrus, der sich nun mit der anderen Schar seiner Jünger trifft. Unterwegs kommen ihnen Aquila und Niceta entgegen, die sich auch bekehrt haben und zu der Zahl der Jünger gehören. Petrus erzählt ihnen, was sich zugetragen hat, und sie geben sich als Faustus und Faustin zu erkennen. Am anderen Morgen in der Frühe geht Petrus mit ihnen ans Meer. Ein armer Tagelöhner sieht ihn an und spricht ihn an. Im Verlaufe des Gesprächs ergibt sich, daß hier der Vater der Jünglinge und Gemahl der Mechthild vor ihnen steht. Alle gehen nach Rom und werden getauft zur großen Freude des Papstes Cornelius.

Noch größere Breite und Stoffülle zeigt ein anderes Epos, das in diesem Zusammenhang wichtig ist, das anonyme Gedicht von der guten Frau. (ed. Sommer. Z. f. dt. A. Bd. 2, 385 ff.) Das Gedicht, das in losem Zusammenhang mit dem Karlszyklus gebracht ist, interessiert hier — ähnlich wie der saelden hort — nur in seinem zweiten Teil, von V. 1503 ab, d. h. von dem Augenblick, wo in der guten Frau und ihrem Gemahl Karlmann der Entschluß reift, die Heimat, Ehre und Besitz zu verlassen, um ein Büßerleben voller Not und Mühsal zu führen. Im Folgenden gebe ich den Gang der Handlung kurz wieder:

Die Gute Frau.

Die gute Frau ist vermählt mit Karlmann, einem Adligen, Sohn eines vornehmen Hauses, mit dem sie zusammen aufgewachsen ist. Sein Name wird erst V. 3020 genannt. Der erwacht eines Nachts und glaubt, die Stimme Gottes zu vernehmen, die ihn auffordert, Armut und Entbehrung auf sich zu nehmen, um das Himmelreich zu erwerben.

1593 swer sich durh mich
nideret uf der erde
der kumt ze hohem werde:
in mines vater trône
treit er iemer krone.

Er erzählt seiner Gemahlin davon, und beide beschließen, Land und Besitz zu verlassen und nach dem Seelenheil zu suchen. Sie legen arme Gewänder an und fliehen bei Nacht. Zwei Söhne werden ihnen geboren. Die gute Frau erkrankt aber so schwer, daß sie ins Spital kommt. Ihr Mann und der ältere Sohn erwerben den Unterhalt mit Betteln. Eine Hungersnot bricht aus. Der Mann ist ratlos. Da findet er eine edle Frau, die mit ihm ins Spital kommt und von tiefem Mitleid für die gute Frau erfüllt ist. Sie kauft sie und behält sie als Magd. Das Kaufgeld wird in einen roten zendal eingenäht. Der Mann geht mit den beiden Kindern fort und kommt an einen Fluß. Er trägt eins hinüber und will das andere holen. Da reißt der Fluß ihn mit der Brücke fort, auf der er sich gerade befindet. (Vgl. den Verlust der Kinder in der Eustachiusgeschichte, der ganz ähnlich erzählt wird.) Einen der Knaben findet der Bischof von Reims, den anderen der Graf von Orleans. So werden beide gut und fürsorglich erzogen. Der Vater ist ganz außer sich vor Schmerz. Er wandert aber weiter, und wie er unter einem Baum ausruht, raubt ein Adler den Beutel mit dem Geld. Dieser Adler wird von den anderen Vögeln verfolgt. Er kommt auf seinem Fluge über die Stadt, in der die gute Frau als Magd dient. Dort entfällt ihm der Gürtel. Die gute Frau findet ihn und weint. Unter der Obhut der Matrone wird sie wieder gesund und ihre Schönheit ist bald weit und breit berühmt. Der König selbst will sie zur Gemahlin. Nach einem Jahr bleibt sie als Witwe zurück und ist Herrin des Landes. Die Vornehmen fordern, daß sie sich wieder vermählt. Sie verspricht auch, sich einen neuen Gemahl zu wählen, wenn das Trauerjahr verflossen ist. Als man des Königs Jahresfest feiert, und sie zum Münster geht, drängt sich ein Armer an sie heran. Sie reicht ihm Geld und erkennt an einem verstümmelten Finger, den sie einst pflegte, ihren Gemahl. Doch läßt sie sich nichts merken und befiehlt nur, den Armen gut zu pflegen. Als aber die Vornehmen sie wieder an ihr Versprechen mahnen,

gesteht sie, daß sie in dem Armen ihren Gemahl wiedererkannt hat. Die Vornehmen fordern, ihn zu sehen und wählen ihn zum König. Auch die Kinder, die ja von dem Bischof von Reims und dem Grafen von Orleans gefunden waren, werden mit den Eltern vereint.

Die gleiche Struktur dieser drei Legenden springt sofort ins Auge. Wie sind diese Motive nun im Wilhelm von Wenden verwandt, den Adrian hier heranzieht?

Wilhelm von Wenden[1]).

Wilhelm von Wenden und seine Gemahlin Bene sind beide Heiden, aber bei ihrem Volke wegen ihrer Gerechtigkeit und Güte gern gesehen. Wilhelm lädt eines Tages vorüberziehende Pilger auf sein Schloß, um sie zu bewirten. Von ihnen erfährt Wilhelm zum ersten Mal den Namen „Christus". Alsbald entschließt er sich, alles im Stich zu lassen und dem Namen nachzugehen. Er verschafft sich ein Pilgergewand und will heimlich enteilen. Allein Bene bestürmt ihn, sie mitzunehmen. Unterwegs schenkt Bene Zwillingsknaben das Leben. Sie ist aber so schwach, daß Wilhelm seinen Kämmerer in die nahe Stadt schickt, um die Knaben an christliche Kaufleute zu verkaufen. Zuvor hat er die Knaben in seine Rockschöße eingewickelt. Der Kämmerer besorgt auch in der Stadt bei einer Witwe Unterkunft für Wilhelm und seine Gemahlin. Sie werden freundlich aufgenommen, aber schon nach kurzer Zeit entflieht Wilhelm und schifft sich heimlich nach Palästina ein. Nach einiger Zeit stirbt der Fürst des Landes, und man wählt Bene, die wegen ihrer Tugend und Weisheit allgemein beliebt ist, zur Herrscherin. Nach einigen Jahren wird Wilhelm in Benes Stadt verschlagen und von ihr gut aufgenommen, doch erkennen sie einander nicht. Benes Bekehrung wird angebahnt, aber noch gilt es, Hindernisse zu überwinden. Die Knaben sind inzwischen getrennt von einander aufgewachsen und von ihren Pflegeeltern verstoßen worden. Sie finden sich zusammen und beginnen nach mancherlei Irrfahrten ein Räuberleben. Benes Land hat schwer unter der Plage zu leiden. Da erbietet sich Wilhelm, die Räuber zu überwältigen. Er geht hin und erkennt die Söhne, die er nun mit an den Hof bringt. Voll Kummer berichtet er Bene, was sich zugetragen hat. Die hat ihn und die Söhne längst erkannt, sagt aber nichts, sondern lädt alle Vornehmen des Landes, auch ihre eigenen Eltern, zu einem Turnier, und in dessen Verlauf gibt sie sich zu erkennen. Wilhelm und Bene gehen in ein Kloster. Die Söhne übernehmen die Regierung.

---

1) Ehrismann II, 2 S. 83. Sparnaay S. 125 zu der Frage, ob in W. v. W. ursprünglich Roman oder Legende vorliegt.

Allein mit den hier wiedergegebenen Varianten ist die Bearbeitung der Eustachiuslegende noch lange nicht erschöpft. Wie außerordentlich weit verbreitet die Fabel ist, zeigt die Zusammenstellung W. Hollands in seinem Buch über Chrestien von Troyes.

Eustachius
Chrestien von Troyes: Guillaume d' Angleterre
Ulrich von Eschenbach: Wilhelm von Wenden
Das anonyme Gedicht von der guten Frau
Die Faustinianlegende in der Kaiserchronik
Das englische Gedicht von Sir Ysambrace
Der Meistergesang vom Grafen von Savoyen
Das Volksbuch von Kaiser Oktavian
Der Gute Gerhard von Rudolf von Ems.

K. Leonhardt, Quellengeschichtliche Untersuchungen zu Ulrich von Eschenbachs Wilh. v. Wenden (Diss. Jena 1931), unterscheidet Wilhelmsepen und Nicht-Wilhelmsepen; zur ersten Gruppe gehören

Chrestien von Troyes, Guillaume d' Angleterre
Estoria del Rroy Guillelmo
Chronica del Rroy Guillelmo

zur zweiten Gruppe

Die gute Frau
der Graf von Savoyen
Sir Isambrace
die Eustachiuslegende.

Wie weit würde sich das letzte Kapitel aus der saelden hort — die Bekehrung des Fürsten von Marsilie — hier einordnen lassen?

Adrian setzt noch mit Toischer (Vorwort zu seiner Textausgabe des Wilhelm v. Wenden) und Jahncke (Studien zu Ulr. v. Eschenbachs Wilhelm v. Wenden, Göttingen Diss. 1903) den Guillaume d' Angleterre des Chrestien von Troyes als Vorlage, bezw. als Quelle für Ulrich von Eschenbach an. (Vgl. Adrian Diss. S. 137). Ohne Zweifel aber ist Käte Leonhardt der Nachweis gelungen, daß Chrestien nicht die Ouelle für Ulrich v. Eschenbach gewesen ist.

Vgl. Ehrismann S. 83: (II, 2) Den legendarischen Grundstoff hat ein „Predigerbruder aus Wendenland" gesandt. Meister Heinrich „der walch" hat dem Dichter den Auftrag zur Abfassung gegeben. Die an die böhmische Geschichte geknüpfte Legende scheint demnach mündlich unter der wendischen slawischen Geistlichkeit umgegangen zu sein. Die ursprünglichen Quelle der Sage war noch ohne böhmischen Einschlag und bestand jedenfalls aus einem Buch, das mit dem Guillaume d' Angleterre Chrestiens verwandt aber nicht identisch war.

Damit ergibt sich auch für den zweiten Teil der Magdalenenlegende ein anderes Bild. Adrian folgert: Bei Ulrich von Eschenbach finden sich eine Menge Abweichungen von der französischen Vorlage, die andererseits engste Berührung mit der Magdalenenlegende haben. Er weist dabei auf folgende Momente hin:

1. Der Held ist ein Heide.
2. Christliche Pilger bringen ihn zu seinem Entschluß, die Wahrheit zu suchen.
3. Er will seine schwangere Frau heimlich verlassen, doch diese weiß von seinem Entschluß und sucht, ihn zurückzuhalten.
4. Der Herr will ihr Land und Leute anvertrauen. Da erinnert sie ihn an ihre Schwangerschaft und bittet ihn, sie mitzunehmen.
5. Unterwegs gebiert die Fürstin.
6. Wilhelm reist nach Jerusalem.
7. Ein Wirt unterweist Wilhelm von Wenden im Christentum wie hier der heilige Petrus selbst.

Daraus zieht Adrian den Schluß, daß Ulr. v. Eschenbach eine frühere Fassung der Magdalenenlegende gekannt und benutzt hat.

Wie steht es nun mit den einzelnen Argumenten, die er dafür anführt?

Zunächst 1: Der Held ist ein Heide. Dabei ist zu beachten, daß auch Eustachius und Faustinian Heiden sind.

2. Ob hier das Motiv des Wilhelm von Wenden vorliegt, daß christliche Pilger den entscheidenden Entschluß in dem Fürsten hervorrufen, ist unwahrscheinlich. M. M. ist durchaus als himmlische Erscheinung gedacht wie in G. d' Angleterre, der guten Frau und Faustinian die himmlische Stimme, während Wilhelm v. Wenden lediglich durch den Anblick der Pilger zu seinem Entschluß getrieben wird.

3. 4. 5. Entsprechendes wird in dem Gedicht von der guten Frau erzählt. Die Fürstin erwartet ein Kind und bittet ihren Gemahl unter Tränen und unter Hinweis auf die gemeinsam verlebte Jugendzeit, sie mitzunehmen. Unterwegs wird das Kind (die Zwillinge) geboren.

6. und 7. Gleiches Motiv im Faustinian. Auch hier ist der hl. Petrus der Reisebegleiter und Lehrmeister im Christentum. Diese Uebereinstimmungen des W. v. W. mit der Magdalenenlegende, die Adrian als „Abweichungen von der französischen Vorlage" bezeichnet, sind also nur scheinbar, in Wirklichkeit sind es Einzelmotive aus jenem weit verbreiteten Komplex legendarischer Dichtungen, von denen eben die Rede war, und die hier weiter zu verfolgen sind. Uebereinstimmend sind drei Motive verwandt:

I. Das Motiv des gottsuchenden Verzichts
II. Die Trennung und Wiedervereinigung
III. Die abenteuerliche Pilgerreise.

kann auf zweierlei Weise ausgelöst werden — durch den Anblick von Pilgern (Wilhelm von Wenden) oder durch eine göttliche Stimme, die den Menschen anruft. Der Grundgedanke ist der gleiche.

Swer hie in sIner zît
verlaet kint ode wîp
eigen ode lêhen,
durh willen unsers hêrren,
ode iht des er hât,
dem vergilt ez got zehenzecvalt
und dort sîn himelrîche
dâ wonet er iemer êwichlîche.

(Kais. Chron. 2297 ff.;
vgl. Gute Frau 1591 ff).

Gott ist mächtig genug, um die, welche seinetwegen auf die irdischen Güter verzichten, nicht nur durch seinen Himmel sondern auch durch noch größeres irdisches Gut zu belohnen und vor jeder Entbehrung zu bewahren. Wie auch Adrian hervorhebt, besteht in der Geschichte von der Konversion des Fürsten von Marsilie durch M. M. ebenso wie im Wilhelm von Wenden die Aufgabe der Pilger darin, in den beiden Herrschern die Sehnsucht nach dem Heiligen Land und dem unbekannten Gott zu entfachen. Zu vergleichen ist damit, wie der Entschluß zu Verzicht bei Eustachius und Faustinian, auch wie er in dem Gedicht von der Guten Frau motiviert wird: Bei Eustachius nicht durch einen nächtlichen Anruf oder durch Vermittlung der Pilger sondern in stärkster Anlehnung an Apostelgesch. 9 und gleichzeitig an die Hubertuslegende durch eine Vision auf offenem Felde, bei Faustinian zunächst durch einen Traum, doch haben später die Kaufleute eine ähnliche Aufgabe zu erfüllen wie hier die Pilger. (wie fahrende Kaufleute auch gelegentlich bei Chrestien und Ulrich ein beliebtes Werkzeug sind). Bei der guten Frau und ihrem Gemahl erfolgt der Anstoß wieder durch eine Stimme, die im Traum zu ihnen redet. Chrestien bewegt sich mit seiner Darstellung auf derselben Linie. Auch sein Held Wilhelm von England wird nicht durch Menschenhand bewogen sondern in drei aufeinanderfolgenden Nächten durch ein donnerähnliches Krachen geweckt, indem gleichzeitig eine blendende Helle das Zimmer erleuchtet und eine göttliche Stimme ihn auffordert, sein Land zu verlassen. Ulrich geht hier ebenso wie der Verfasser unseres Gedichtes eigene Wege insofern als beide eine realistische Form der Motivierung wählen. — Drastisch genug sind die Drohreden der M. M. gegen den Fürsten von Marsilie und seine Gemahlin. — So scheinen die beiden Helden hier nicht so sehr göttlicher wie menschlicher Eingebung zu folgen. In jedem Fall aber erfahren wir natürlich im Verlauf der Erzählung, daß es dem Verfasser

darauf ankommt, seinen Hörern das unmittelbare und fortdauernde Eingreifen Gottes deutlich werden zu lassen. Es soll um so deutlicher werden, je außergewöhnlicher die Schicksale der Familie sind.

Wie immer aber der Anstoß motiviert wird: Die Wirkung ist dieselbe: Lösung von der bisherigen reichen und geehrten Existenz und Suchen nach dem Neuen in notwendigerweise äußerlich meist komplizierten Lebensumständen. Im Hinblick auf Chrestiens Wilhelm von England ist dabei noch eins herauszuheben. W. v. England ist — darauf weist auch Adrian hin — bereits Christ, als der Ruf an ihn ergeht. Gott will den Frommen erproben. Das Hiobproblem aus dem Alten Testament in die mittelalterliche Sphäre versetzt: Eustachius und Wilhelm von England sind bereits getauft und — ihrer Entwicklung nach — jedenfalls schon zum Teil in dem Besitz der christlichen Wahrheit vorgeschritten. Dabei wird Eustachius noch ausdrücklich vor die Wahl gestellt, ob er lieber jetzt oder am Ende seines Lebens die Leiden erdulden will, die zu seiner Erlösung und Erhöhung beitragen sollen. Der Verfasser der Magdalenenlegende schiebt wie der Verfasser des Gedichtes von der guten Frau und auch wie Ulrich von Eschenbach die dogmatische Unterweisung weiter hinaus. Sie erhöhen damit ohne Zweifel die Spannung, das Drängende der Erzählung. Eustachius und Wilhelm von Wenden ziehen in die Welt als die Wissenden, denen die Offenbarung bereits zuteil geworden ist und die willig das Kreuz des Christen auf sich nehmen, auch wenn es für ihren speziellen Fall besonders schwer erscheint. Wie schon angedeutet, erinnert der Eingang der Eustachiuserzählung mit den Worten des Hirsches: „Placide, warum verfolgst du mich?“ stark an den Bericht von Paulus Bekehrung Ap. gesch. 9. Wilhelm von Wenden wie auch der Fürst von Marsilie ziehen aus als Menschen, die einem Geheimnis nachjagen — ein Gedanke, der dem Betrachter vielleicht fesselnder erscheint als das Hiobproblem bei Chrestien oder das Leiden zur Erhöhung in der Eustachiusgeschichte. Die realistischere Form der Motivierung wählt Ulrich, indem er die Pilger in Erscheinung treten läßt. Die mystische Form des Anrufs liegt in der nächtlichen Erscheinung (W. v. England, die gute Frau, Faustinian). In der Magdalenenlegende scheinen beide Formen ineinander zu fließen, wenn M. M. einmal als Pilgerin, einmal als geheimnisvolle nächtliche Erscheinung wirkt. Die offensichtliche Verwandtschaft der Eustachiuslegende mit der Hubertuslegende (Erscheinung Christi in dem Geweih des Hirsches)[1]) erklärt sich leicht, wenn man be-

1) H. Günter, Legendenstudien, Köln 1906, 38 ff. Weitere Literatur über Hubertus s. Lex. f. Theol. u. Kirche V 166.

rücksichtigt, daß nach dem alten Märtyrerkalender der Tag des hl. Eustachius (Placidus) und der des Hubertus zusammen fielen (2. oder 3. November) und daß St. Hubertus der Schutzpatron der Jäger war. In jedem Fall soll gezeigt werden: So verläßt der von Gott angerufene Fromme seine bisherige Existenz, um sich eine neue höhere zu suchen.

Verzicht auf irdische Güter bedeutet Erwerb des Himmelreiches. Von Martin (Mittl. d. Vereins f. d. Gesch. der Deutschen in Böhmen 1878 Bd. XVI) ist darauf hingewiesen worden, daß die Freiwilligkeit der Leiden, die Wilhelm von Wenden auf sich nimmt, das Verdienst des Dulders erhöhen soll. Doch läßt sich letzten Endes darüber streiten, ob in der Freiwilligkeit Wilhelms von Wenden oder in dem unbedingten Gehorsam Wilhelms von England das größere Verdienst liegt.

Verschieden gelöst ist die Frage des Besitzes. Der Fürst von Marsilie läßt ein stattliches Schiff rüsten, ebenso nimmt in der Faustiniangeschichte die Zurüstung des Schiffes einen wesentlichen Raum ein. Von Wilhelm von Wenden hören wir, daß er „rotes goldes manec phunt" mit sich nahm. Dagegen zieht die gute Frau besitzlos mit ihrem Mann in die Fremde.

G. Fr. 1600 dürftige gewant sie an sich nâmen

G. Fr. 2826 f. welt ir mir geben rehte wât, so gebt mir diu mir rehte stât, mînen alten roc und mînen sac.[1])

Das Motiv der Trennung und Wiedervereinigung und das Motiv der aberteuerlichen Pilgerreise.

Beide sind durchgängig miteinander verbunden. Die Trennung geschieht durch Entführung der Frau (Eustachius, die gute Frau, Wilhelm von England) oder durch Flucht des Gatten bzw. Aussetzung der Frau (Wilhelm von Wenden). Hier ist nämlich die Frau nicht tot, sondern nur wegen Schwachheit zurückgelassen — eine Variation des Motives vom Scheintod — ein beliebtes Motiv der abenteuerlichen Pilgerreise, das auch in der Faustiniangeschichte eine Rolle spielt, — der Sturm auf hoher See — ist mitverwandt. Liegt in dem Motiv von der Aussetzung der Frau auf der Felseninsel bezw. dem Scheintot der Frau wirklich eine Anlehnung an den Leukotheamythos oder ein Reflex der Auferstehungsgeschichte vor, wie Adrian vermutet? (S. 135). Mehr als aus dem literarischen müssen wir die Erzählung aus

1) Ehrismann (II, 2 S. 85) bemerkt mit Bezug auf die gute Frau: Von dem Gedicht von der guten Frau unterscheidet sich Ulrichs Werk wesentlich in der ethischen Haltung: Dort herrscht eine nutzlose Askese, die nicht zu innerer Läuterung führt und ein Elendsleben ohne moralischen Wert bedingt, hier im W. v. W. ist alles getragen von dem einen großen Gedanken einer Weltanschauung, die im Christentum eine Erhöhung zu neuem Leben erkennt.

dem legendarischen Gesichtswinkel betrachten. Dem Verfasser kommt es darauf an, die Apostelin zu verherrlichen. Wie geschieht das? Indem M. M. in einer Art Doppelgestalt einmal die Regierungsgeschäfte in Marsilie führt, dann aber auch die scheintote Fürstin zu allen Orten bringt, die ihr pilgernder Gemahl sieht. Wenn also Adrian fragt: „Warum kommt dieses Wunder nicht auch ohne die Seereise und ohne die zahlreichen Nebenumstände zustande, die so deutlich das Gepräge literarischer Entstehung tragen", so ist darauf zu erwidern, daß die Wiederbelebung der Fürstin als eine Variation und Komplikation des Themas der Wiedervereinigung zu werten ist. Dabei bleibt natürlich immer noch die Frage offen, weshalb überhaupt das etwas aus dem Rahmen fallende Motiv des Scheintodes gewählt ist. Der Verlust der Frau entspricht dem Grundgedanken von den Prüfungen, die dem Menschen um des Evangeliums willen auferlegt sind. Eine dieser Prüfungen stellt auch die Rede des alten Marners dar, der den Fürsten ermahnt, sich wieder zu den Heidengöttern zu wenden 10996 ff. Der Fürst besteht die Probe natürlich, trotzdem er unmittelbar vorher noch in naiver Form seinen Entschluß zur Reise und besonders die Apostelin M. M. verwünscht. Daß bei dem Motiv des Scheintodes von einem Sondergut unseres alemanischen Dichters keine Rede sein kann, beweist ein Vergleich mit den entsprechenden Stellen der Legenda aurea.

Wie steht es nun mit dem Verhältnis unserer Erzählung zu der Urform, der Eustachiuslegende? In ihren Ausführungen über den Ursprung der Eustachiuslegende (Quellengeschichtl. Untersuch. z. Wilh. v. Wenden d. Ulr. v. Eschenbach, Tüb. 1931 S. 61 ff) setzt Käte Leonhardt auseinander, daß wir es hier mit einer sogenannten ursprünglichen Legende zu tun haben, die wie die Alexius- und die Cäcilienlegende griechischer oder römischer Herkunft sind.[1]) Aus ihrer weiten Verbreitung und den verschiedenen Versionen der Fabel erkennen wir, wie außerordentlich beliebt sie im Mittelalter gewesen ist. Den ältesten Wiedererkennungsroman christlicher Herkunft haben wir in Gestalt der Pseudoklementinen[2]) des 2. christlichen Jahrhunderts vor uns, dessen Entstehung wahrscheinlich innerhalb der kleinasiatisch-gnostischen Kreise zu suchen ist. Auch hier bietet die Entstehung eine Fülle ungelöster Probleme. Mit Sicherheit ist anzunehmen,

1) Vgl. dazu auch Ehrismann II, 2 S. 21 „Der Ursprung von Chrestiens Guillaume d'Angleterre und damit zusammen auch der guten Frau und Ulrich von Eschenbachs Wilhelm von Wenden liegt in der Eustachiuslegende vor, die ihrerseits Elemente aus dem griechischen Seefahrerroman aufgenommen hat. Das legendenhafte Element gehört zum ursprünglichen Bestand."

2) W. Heintze, Der Klemensroman u. seine griechischen Quellen 1934; O. Cullmann, Le problème littéraire et historique du roman pseudo- clémentin, Paris 1030. Weitere Literatur Lex. f. Theol. u. Kirche VI 3P.

daß es sich bei der Eustachiuslegende um eine ursprünglich heidnische, sei es griechische, sei es buddhistiche Fabel handelt. Unsere Geschichte von der Bekehrung des Fürsten von Marsilie ist, wie wir sahen, in ihrem Grundmotiv und in der Gesamtanlage verwandt mit der Eustachiuslegende und den ihr verwandten Dichtungen, schließt sich aber in einigen Teilmotiven — Tod bezw. Scheintod und Aussetzung der Frau usw. — an eine Gruppe von frühchristlichen Reiseromanen an, die mit den Pseudoklementinen beginnen und in Apollonius von Tyrus[3]) und Apollonius von Tyrland ihre Fortsetzung finden. Auch hier handelt es sich also um einen sehr alten, u. U. vorchristlichen Roman, der sich auf die einfache Formel vom Leiden des Frommen und seiner endlichen Belohnung bringen ließe. Die Motivreihe der Eustachiuslegende:

Bekehrung
Wanderung und Sonderschicksale der Gatten
Wiedervereinigung und Martyrium

erscheint hier umgebogen, indem die Bekehrung erst gegen Ende der Dichtung erfolgt, die Trennung und die Sonderschicksale schon als ausreichendes Leiden um Gottes willen gewertet werden, und die Wiedervereinigung und das glückliche Ende den Abschluß bilden, in einer Zeit, wo man das Glück des Märtyrertums nicht mehr so zu schätzen weiß und dafür lieber ein Leben in geordneten Verhältnissen gelten läßt. — Guillaume d'Angleterre zieht mit seiner Gattin feierlich in London ein — oder aber Entsagung und frommes Leben sind das Ende wie bei Wilhelm von Wenden. In unserer Dichtung wird von einem Abschluß in dem einen oder anderen Sinne nichts erwähnt. Es scheint den Dichter nicht weiter zu interessieren. Mit einem Dankgebet des Fürsten bricht die Geschichte ab.

Vil lieber herr Jesu Christ
du aller gotte herr bist.
du hailest und behaltest
mit liep laid zwivaltest,
du liep ze laid kerest,
dur daz du froid merest.
du diner frund bitterkait
in gnadenriche suessekait
verwanlen och vil oft kanst.
du manlichen des besten ganst.
das ist mir von der guti din
uf dirr vert worden schin. (11 293 ff)

3) Literatur: Lex. Theol. u. Kirche I 550.

Zusammenfassung.

Als Ergebnis der motivgeschichtlichen Untersuchung stellten wir soeben fest: Das Grundmotiv — das Leiden um Gottes willen — ist das der Eustachiuslegende, die Teilmotive sind verschiedener Herkunft, aber durchweg ziemlich alt und über den Kreis frühchristlicher Legendenbildung sogar hinausgehend [1]).

Nachzutragen ist noch folgendes: Bei der Erzählung von der Vereitelung der Hochzeit Magdalenas mit Johannes dem Täufer muß auf eine verwandte syrische Asketenerzählung hingewiesen werden. (Vgl. Reitzenstein, hellen. Wundererzählungen, 145 f. nach Jülicher, Arch. f. Rel. W. VII 375 ff.). Hier wird von einem frommen Mann berichtet, der von seinem Hochzeitsmahl entflieht, um sich ganz der Enthaltsamkeit zu ergeben — eine sehr alte Konversionsgeschichte — „Spuren einer bis über Paulus hinausreichenden Sitte und Anschauung" (Reitzenstein) [2]).

Die christliche Auffassung von der Gottesbrautschaft ist ja sehr alt; Belege dafür bieten sich, wenn man die Geschichte der allegorischen Auslegung des Hohen Liedes verfolgt, Belege finden sich auch schon bei Hieronymus und Clemens Alexandrinus, besonders bei Origenes, Methodius v. Olympia Makarios d. Alten, darüber hinaus in verwandter Form im gnostisch-alexandrinischen Judentum (Essener und Therapeuten).

Auch diese Spur würde uns etwa in die Richtung weisen, in der die Entstehung des ältesten Anagnorismenromans zu suchen ist, in die Richtung der Pseudoklementinen, von denen oben schon die Rede war. Bousset (Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens, Nachr. d. Göttinger Akademie d. Wiss. sch. 1916) setzt auseinander, daß es sich hier um einen Roman der Weltliteratur handelt, und sondert einen orientalischen, einen indischen und einen okzidentalischen Kreis aus. In Apollonius von Tyrus handelt es sich nach Bousset nur um einen Wiedererkennungsroman in weiterem Sinn, weil hier die Hauptsache das getrennte und wiedervereinigte Liebespaar ist.

Der Grundstock des Familienromans, und ein solcher liegt in den Wilhelmsepen und den damit verwandten Dichtungen vor,

---

1) Wenn Schneider (Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung) vier Legendentypen aufstellt: Die moderne Reiselegende, die Jenseitsvision, die neutestamentliche und die historisierende Legende, so ist es fraglich, welchem Legendentypus die Magdalenenlegende zuzuordnen ist. Auszuschalten wäre eigentlich nur die Jenseitsvision.

2) Auf die Alexiusgeschichte ist schon verwiesen worden: Alexius scheidet in der Brautnacht von seiner Gemahlin, kehrt nach langer Pilgerreise wieder und lebt unerkannt nahe den Seinen. Ein ähnliches Motiv klingt in Wilhelm v. Wenden an: Wilhelm glaubt, in der Fürstin die Bene zu erkennen. Die eigentliche Wiedererkennungszene ist jedoch erst am Schluß.

ist die Trennung von Eltern und Kind, bezw. zwei Kindern. Der auch gelegentlich erscheinende dritte Sohn (z. B. der römische Clemens) ist nach Bousset erst nachträglich gewaltsam eingeschoben. In der Magdalenenlegende bleiben Mutter und Kind zusammen, der Vater wird erst nach langer Trennung und vielen Abenteuern mit ihnen vereinigt.

Die Trennung kommt zustande durch Tod bezw. Scheintod der Frau. Wie schon angedeutet, versucht Adrian (S. 136) dieses Motiv mit dem Ino-Leukothea-Mythos und dem christlichen Auferstehungsglauben in Verbindung zu bringen. Diese Beziehung ist aber unwahrscheinlich; von Tod oder Scheintod handelnde Stoffe erscheinen in der mhd. Literatur, jedenfalls der weltlichen, verhältnismäßig selten und sind hier wohl durchweg auf die Apollonius von Tyrus-Geschichte zurückzuführen. Die Vermutung, daß zwischen der Magdalenenlegende und Apollonius von Tyrus Zusammenhänge bestehen, ist bereits von Steinmeyer bei seiner Veröffentlichung von Berliner Bruchstücken unserer Legende ausgesprochen. Singer (Ap. v. Tyrus, Halle 1895, S. 23 ff.) weist darauf hin, daß in der Magdalenenlegende die Frau wirklich tot ist, während im Orendel, Jourdain und Ap. v. Tyrland nur Scheintod vorliege. Eine gewisse Verwandtschaft springt auch sonst ins Auge. So heißt es im Orendel, daß ein Engel dem Helden die Botschaft überbringt, er solle zum Schutz seines väterlichen Hauses gegen die Heiden nach Hause zurückkehren. Seine Frau Bride soll dableiben, willigt aber nicht ein und wird, wie die Fürstin von Marsilie, während der Seereise für tot von Bord gebracht, allerdings in einem Sarg ins Meer versenkt. Nach vielen Abenteuern — das beliebte Motiv einer aufgezwungenen zweiten Ehe erscheint auch — findet sie ihren Gemahl wieder. Ganz ähnlich wird im Jourdain erzählt, daß der Sohn seine Pflegeeltern besuchen will. Seine Gemahlin ist schwanger, bittet aber, sie mitzunehmen. Er willigt nach langem Zaudern ein und sie gebiert auf See eine Tochter. Da sie scheinbar tot ist, wird sie auf Verlangen der Marner ins Meer versenkt, denn ein heftiger Sturm bedroht die Reisenden. Interessant ist die Gestalt des Pilgers, der auch erscheint, um dem Helden Botschaft zu bringen. Und endlich die Parallele in Apollonius von Tyrland. Die Fürstin Lucina bringt während der Seereise ein Kind zur Welt und stirbt dabei. Die Marner drohen, und sie muß ins Meer versenkt werden. V. 2502 ff.

do sprach der marnere:
es mac anders niht gewesen:
Herre, wiltu mit uns genesen,
so wirf den doten ane were
aus dem scheff auf das mere.
wir werden alle anders enwiht.
das mere entregt den doten niht.

Der Fürst von Marsilie erreicht ja durch seine Bitten, daß die Marner den Leichnam nicht ins Meer werfen sondern auf einer Felseninsel aussetzen. Auch hier ist der Aberglaube der Schiffer das treibende Moment. Entsprechend lesen wir im Passional

Hahn 380, 3 ff. und baten, daz er lieze
die frouwen werfen über bort,
als man beide hie unde dort
uz anderen schiffen pflege
swanne iemen tot gelege.

II.

Die biblisch legendarischen und die weltlich ritterlichen Motive.

Eingangs (S. 10) war gesagt worden, daß die literarische Besonderheit von der saelden hort in der Verschmelzung von biblisch legendarischen mit weltlich ritterlichen Elementen liege, da der Verfasser im Grunde ein religiös-didaktisches Interesse verfolge, aber seinen Stoff dem Publikum schmackhafter machen will. Es handelt sich, motivgeschichtlich betrachtet, um eine Mischlegende [1]), wobei — wie wir sahen — das konstruktive legendarische Element (Konversion des Fürsten von Marsilie durch die Wundertat der M. M.) in Verbindung mit dem griechischen Abenteurerroman (Seefahrt, Aussetzung von Frau und Kind) eingeht. Eine solche Verarbeitung von legendarischen + weltlich ritterlichen Motiven ist um 1300 schon weltbekannt und vielgeübt. Sie ist zunächst in Frankreich zu Hause, aber bald treten solche Mischtypen auch in Deutschland auf [2]). Für die alemannische Magdalenenlegende ist nicht nur motivgeschichtlich, auch in anderer Hinsicht die Faustiniangeschichte der Kaiserchronik eine Vorläuferin, und sinngemäß ist darauf anzuwenden, was M. M. Helff mit Bezug auf die Kaiserchronik schreibt (Studien z. Kaiserchronik, S. 67) „Es mußte etwas Andres geboten werden, um die dem transzendenten Gedanken abhold werdende Menschheit nicht aus dem Bannkreis der Kirche zu verlieren. Aus diesem Grunde läßt die Kirche die leise diesseits gestimmte Dichtung im Gegensatz zu der Predigt mit ihrer Memento mori Stimmung als eine Konzession an die gleichgültig werdenden Gläubigen zu. Sie macht den äußeren Dingen gewisse Zugeständnisse. Nur ungern schließt sie diesen Kompromiß, aber sie handelt im kirchlichem Interesse. Es entsteht eine „Kompromiß- und Propagandadichtung". (Schneider, Einleitung zu Heldendichtung, Geistl. Dichtung, Ritterdicht.).

1) Sparnaay S. 4 ff.
2) Sparnaay S. 116 ff., über die Möglichkeiten der Verschmelzung.

Denn nicht nur motivgeschichtlich, auch stilistisch und allgemein formal ist der höfische Charakter dieser Mischlegenden, ist der höfische Charakter von der saelden hort zu verfolgen. Adrian (Diss. S. 118) äußert sich zu dieser Frage: „Ebenso wie mit den Kirchenvätern und den geistlichen Schriftstellern war der Dichter mit den höfischem Meistern des 12. und 13. Jahrhunderts vertraut. Zwar im einzelnen läßt sich bei einem Geistlichen aus jener Zeit nicht mehr so genau erkennen, wie weit er selber auf seine höfischen Vorbilder zurückgegangen ist. Die Nachahmerei der Epigonen hatte den Ausdruck nivelliert und das lebendige Sprachgut der Minnesänger z. T. in toten Formelschatz verwandelt".

Im Uebrigen sieht Adrian die höfische Prägung in den formelhaften Wendungen, Neigung zu Wortspiel und Antithese, also allgemein in der Anwendung höfischer Stilmittel (vgl. Adrian S. 138 ff.). Allein daneben gibt es eine Reihe anderer Momente, die den höfischen Charakter der Dichtung gestalten helfen, wenn wir von der Tatsache absehen, daß der zu Bekehrende ein Fürst und Landesherr ist, womit schon rein äußerlich ein ritterliches Element gegeben ist. Ein solches Moment ist zunächst die Art der Beschreibung.

a) Die Kunst der Beschreibung gewinnt umsomehr an Bedeutung, als ja der Stoff an sich durch die Quelle festgelegt ist. Nicht mehr wie in früheren Zeiten ist die Beschreibung Grundlage der Allegorese, um so mehr aber ein Stück eigenster persönlichster Arbeit des Dichters. Größere ausführliche Beschreibungen liegen vor

1. 5790 ff. M. M. als Braut.
2. 6005 ff. Ms. Eltern und Bruder Lazarus.
3. 6450 ff. die Burg Magdalun
4. 6950 ff. die zweite Beschreibung der Braut.

Vorauszuschicken ist dabei, daß die Trägerin der Handlung, M. M., nach ihrer Landung in Marsilie in keiner Weise mehr nach Auftreten und Erscheinung beschrieben wird. Sie ist jetzt nicht mehr Individuum sondern nur Trägerin des legendären Geschehens, Prophetin, Warnerin. Die Bedeutung der Heiligen ist also hier nur eine indirekte. Sie ist — wo die eigentliche Bekehrungsgeschichte des Fürsten von Marsilie einsetzt — dem Zweck der Dichtung: Hervorhebung der religiösen Wahrheit — vollkommen untergeordnet. So ergibt sich, daß das Vorherrschen des weltlich ritterlichen Elementes, soweit es formal vorhanden ist, wesentlich jenem Teil der Erzählung zufällt, der die Lebensgeschichte der M. M. vor ihrem Apostolat ins Auge faßt, daß in der Konversionsgeschichte des Fürsten das Interesse dagegen vorwiegend religiös ist. Es gehört zum Wesen der Legende, daß der Heilige als

Wundertäter wenig oder gar keine persönlichen Züge trägt, da in der Legende oder im Legendenwunder sich Gott als der Durchbrecher der Naturgesetze erweist und der Heilige nur an die Stelle Gottes tritt. Die drei Personenschilderungen 6005, 6087 und 6260 Ms. Eltern und Bruder, weisen eine gewisse Uebereinstimmung auf. Hier geht der Dichter von dem Vorhaben aus, auf verhältnismäßig kurzem Raum die Idealbilder eines Fürsten, einer Hausfrau und eines jungen Ritters zu geben. Dabei ist der äußeren Erscheinung der Drei wenig Erwähnung getan, die Tugend aber nach Möglichkeit durch Handlungen dargestellt: Wie verhält sich Ms. Vater gegen die Feinde, die Freunde, die Armen, die Pilger. Wie dient er Gott?

Besonders wird hervorgehoben, daß Ms. Vater mit allen ritterlichen Tugenden wohl vertraut ist. Er ist reich an Gut „daz er mit êren zarte", freigebig zu seinen Freunden, unerbittlich gegen seine Feinde, minneclîche weiß er die Pilger zu empfangen — auch das ein Charakteristikum der neuen Lebensart des höfischen Mannes. (Vgl. M. M. Helff S. 13): Ueber den neuen Begriff des Minniglichen

er manheit, und milte
wîsheit, zuhte tugende wielt.

Wesentlich ist, das er die höfische „zuht" besitzt.

Der Preis seiner Wohltätigkeit 6055 ff. ließe sich auf jeden anderen Herrn übertragen, von dessen edler Gesinnung die Rede sein soll; so stark typisiert ist er, so sehr entbehrt das Bild jeder charakterlichen Besonderheit. Typisch ist auch die superlativische Form der Zeichnung:

6012 daz ich von herren nie vernam
weder in ernst noch in schimpf
so reht ritterlichen glimpf.

Es ist festzustellen, daß es der Beschreibung durchweg an Individualisierung fehlt, daß die Tendenz ins Typische, ins Allgemeine geht. Nicht aus Mangel an Können sondern aus Mangel an Wollen, wie Brinkmann sagt. (H. Brinkmann, Zu Wesen und Form mittelalterlicher Erzählung, S. 58). Denn die Absicht ist ja nicht, die Dinge scharf umrissen in ihrer konkreten Gestalt zu schauen, sondern hier soll der höfische Mann hingestellt werden. Mit der Typisierung und Idealisierung hängt die hyperbolische Steigerung zusammen, die auch im Volksepos ein wesentliches Kunstmittel ist. Für die Beschreibung des Lazarus bleiben daher auch nicht mehr viel Möglichkeiten. Es wird leicht angedeutet, daß er im Uebermut sein Gut verschwendet, im Uebrigen auch hier zu den hyperbolischen Ausdrucksformen gegriffen. Er ist so tapfer, daß zu seiner Zeit alle Welt ihn für den besten Ritter hält und es rühmt, daß er seinem Vater nachartet.

Aehnlich verhält es sich mit den Beschreibungen von Ms. Mutter, der höfischen Frau. Der Dichter versichert, daß sie in hohen Ehren

6085 zuht, erbarmd, milti, scham
mit demut in ir herze nam ....

Daß sie nicht Fremde, nicht Bekannte betrübte, daß ein so tugendreiches Weib ein Glück für den Mann ist. Allerdings ist von der neuen selbständigen Stellung der höfischen Frau noch keine Rede. Es ist gut, daß Ms. Mutter einen so ritterlichen Mann hat, der sie versorgt, der „weder ze milt noch ze sarf" ist und „beschaidenlîche abnimpt ir alles daz ir missezimt". Doch trägt die Hausfrau aus vornehmem Stand, die in V. 6083 ff. geschildert wird, vielerlei Charakterzüge der höfischen Frau. Sie achtet als Herrin sorgsam auf ihre Untergebenen, sie begrüßt ihren Mann „minneclîch", wenn sie sieht, daß ihn die Sorgen niederdrücken (6142). Sie fragt ihn nach dem Grund seiner Mißstimmung, ob ihn Aerger mit Freunden, Verluste an Ehren und Gut drücken, und ist seine kluge Beraterin. Sie ist ein „wîbin wîp" neben dem „mannin man", und der höfische Mann hört auf das Urteil seiner Frau, auch wenn es sich um entscheidende Fragen handelt. (Vgl. M. M. Helff, S. 13).

Zusammenfassend ist über diese drei Personenbeschreibungen zu sagen, daß sie in ihren Grundzügen übereinstimmen, nämlich: Kein Wort über Kleidung und äußere Erscheinung, keine individuellen Züge, Herausstellen der Tugenden, um ein nachahmenswertes Beispiel zu schaffen, und Festlegen der Tugenden in allgemein bekannten Formeln.

Die drei anderen größeren Beschreibungen, die der Burg Magdalun und die beiden Beschreibungen der Braut 5790 und 6950 sind wesentlich ausführlicher, breit angelegte Ausmalungen höfischer „Parade", d. h. des Schönheitsideals, der Wohnung, der Kleidung, des Schmucks, kurz des höfischen Lebensstils.

Betrachten wir zuerst die Beschreibung der M. M. als Braut auf der Hochzeit zu Kana. Auch hier fällt die hyperbolische Form ins Auge: Nie war vor ihr eine Magd so schön. Kein Maler konnte sie so malen, kein Bildhauer so formen — nächst der Gottesmutter war sie wohl eine der besten Frauen, denn sie war an Tugenden reich. Dabei ist die Beziehung auf die bildende Kunst augenfällig und als Charakteristikum anzusehen. H. Brinkmann bringt Belege aus Hartmann, Wolfram, Ulrichs Alexander, Nib. 226 u. a.

Do stuont so minneclîche daz Sigemundes kint
sam er entworfen waere an ein permint.

Wenn wir die Beschreibung der M. M. 6950 ff. im Einzelnen verfolgen, so gewinnen wir in der Tat den Eindruck, als solle dem

Leser ermöglicht werden, sich ein genaues Bild dieser Braut zu rekonstruieren. Sie repräsentiert das höfische Schönheitsideal verbunden mit aller Entfaltung höfischen Kleiderprunkes — ein literarisches Portrait im Sinne der höfischen Epik, das für einen geistlichen Verfasser besonders bemerkenswert ist.

Die erste Beschreibung der Braut 5790 ff. bezieht sich wesentlich auf die Schönheit des Anlitzes, das mit dem Schimmer der Hagebutte verglichen wird. Rot und weiß sind Lieblingsfarben, die gern miteinander in Verbindung gebracht werden, wo es sich um Frauenschönheit handelt. Der Minnesang spricht mit Vorliebe vom Kuß des roten Mundes und Empfangen durch weiße Arme. Die ausführliche Beschreibung 6950 bezieht sich wieder wesentlich auf das Haupt der Braut. Ausgangspunkt ist dieses Mal der Brautschmuck. Das Strahlende in der Erscheinung der Braut soll besonders betont werden, daher wird gesagt, ihre Haut sei

7030 vil wizzer dann ein gensel, ...
7043 vil wizzer dann ein harmel
ir waren hent und armel.

Die Finger schlank und weiß, wohlduftend, die Nägel glänzend, die Kehle schneeweiß, gerade in rechter Länge; wieder wird die Hautfarbe mit dem Schimmer der Hagebutte verglichen. Der rote Mund wird ziemlich schematisch in 22 Versen geschildert. Beliebt ist auch hier der Gegensatz weiß und rot. Die Lippen sind wie Rosen, die Zähne wie Elfenbein, besser noch wie Lilien. — Vergleiche mit Konkretem, am liebsten mit der Fauna und Flora nimmt der Verfasser gern zu Hilfe. Die Nase ist nicht zu groß, nicht zu breit, nicht zu klein, in rechter Länge. Die Farbe der Augen, die Gestalt der Stirn, das Haar wird beschrieben. Ihr Gang ist der einer Turteltaube, ihre Stimme die einer Sirene. Sehr genau ist der Schmuck beschrieben, alles wohl in der Hauptabsicht, den Verzicht des Johannes auf eine so begehrenswerte Frau noch mehr herauszuheben. Augenfällig ist immer die Hervorhebung des Glänzenden. Mit Recht betont Brinkmann, daß bei Beschreibungen dieser Art der Lichteindruck immer das Bestimmende ist.

Großen Wert legt der Dichter weiter darauf zu betonen, daß M. M. von Gestalt nicht zu groß und nicht zu klein war, und in allen Einzelheiten der Erscheinung keineswegs aus dem Rahmen fiel, sondern so war, wie man sie sich eben wünschen konnte.

Aehnliches gilt für die Beschreibung der Burg Magdalun. Dabei möchte ich vorausschicken, was H. Brinkmann über das Wesen der Beschreibung sagt: „In aller Beschreibung gibt die Dichtung sich als redende Malerei, aber am stärksten dort, wo Kunstwerke geschildert werden, Paläste, Burgen, Grabmäler ..... Allen diesen Erscheinungen gemeinsam ist die Vertauschung von

Dichtung und bildender Kunst, die Auffassung der Poesie als redender Malerei, begreiflich in einer Zeit, die von dem objektiven Charakter der Kunst überzeugt war. — Leicht verständlich ist es nach allem, daß die Beziehungen zwischen Literatur und bildender Kunst im Mittelalter besonders eng waren .... Der Stil hat ornamentalen Charakter. Die Dichter selbst sprechen von malen oder blümen. Die sprachliche Ausformung ist ein Dekorieren mit den Mitteln des Stils, man könnte von einem dekorativen Stil reden. (Brinkmann S. 95 ff.). Trifft diese Betrachtung Brinkmanns für die große Bauwerksschilderung zu, die der saelden hort in der Beschreibung der Burg Magdalun hat? Ausführlich wird zunächst ihre Lage klar gemacht:

6455 Ob einem berg, uf einer fluh
da stossent vier lantstrassen zu.

Genau wird angegeben, wie günstig die Befestigungen sind, wie reich die Vorräte, die sie aus ihrer Umgebung zu ziehen weiß — wieder mit starker Neigung zu superlativischen Ausdrucksformen: So stark ist die Burg, daß sie sich mit zehn Bewaffneten gegen aller Kaiser Mächte verteidigen könnte. Der größten Steinschleuder Wurf könnte ihr weniger schaden als einem Kinde ein leichter Schlag seiner lieben Mutter. Die Burg ist gesichert durch eine unersteigliche Vorburg. Aller erdenklicher Reichtum an Lebensmitteln wird gewonnen, Gelegenheit zu Fischerei und Jagd ist reichlich. Adrian (S. 145) verweist auf „viele Aehnlichkeit mit der Schilderung der Burg 7833—7891 Erec", die aber nicht unbedingt ins Auge springt. Hartmanns Schilderung ist beinahe knapp zu nennen gegenüber dem, was unser Verfasser bietet .... Eine Fülle von Einzelheiten, die sich hier zusammenballen, von solcher Dichte, daß es scheint, als habe der Verfasser jede Distanz zu seinem Stoff verloren. Die Phantasie scheint ihn so ausschließlich zu bestimmen, wie bei keiner anderen Gelegenheit: Wie ist die Burg so ganz und gar geschaffen für ritterliches Leben, für höfischen Brauch, für siegreiche Abwehr der Feinde. Wie gewährt sie Herren und Gesinde reichen Lebensunterhalt. Ja, fast ist die Beschlagenheit des Verfassers in den höfischen Lebensgewohnheiten erstaunlich: Habichte, Falken, Sperber gibt es für die Jagd, Rebhühner und Fasanen, und mehr als 500 Rosse birgt die zinnenreiche Burg zu ritterlicher Uebung. Was wir „höfische Parade" nennen, die Schilderung höfischen Lebensstils, tritt stark in die Erscheinung, überraschend stark angesichts des geistlichen Verfassers und des didaktischen Zwecks.

Auffallend ist die Zahl der mehrgliedrigen Ausdrücke, die zur Beschreibung der Burg gebraucht werden, u. a. 6490 die Burg ist versehen mit hohen turnen starken, 6628 die Jagd birgt aychern, fuhse, kungel, hasen, ve, marder, swin, wild und zam ... und hirs

rech, tier, hinden. 6656 sie hat große Vorräte an linin, wullin, sidin cleit und darzu wefel und warf. 6695 Uebergroß ist der Reichtum von maten, owen, velden, reben, garten, welden ... und guten luft und vollen rat von brot, vlaisch, vischen, 6757 vil maniger lay trinkvas von golt dis, von silber daz. 6762 muot, froid, trostgebaere wird den Bewohnern zuteil, die dem höfischen Tun obliegen

6770 ff ainer lernet schießen
der ander springen, ringen
der dritte tanzen, singen
der vierd schirmen, vehten.
man hort von aventur sagen.
och siht man birsen, baitzen, jagen
wol von der burg hin ze tal
man hörner dus und jeger schal
da hort und luten hnnde louf.

So entsteht ein Bild der Burg Magdalun als eines idealen Feldes für höfisches Leben; M. M. und ihre Angehörigen sind höfische Menschen, und ihr Lebensstil ist der ritterliche. Das prägt sich bis zum gewissen Grade auch in den Reden und Redeszenen aus. Allerdings ist dabei eins zu beachten: In den Reden überschneiden sich die Bemühungen des Verfassers um Gestaltung im Sinne des höfischen Epos und seine apologetisch-didaktische Tendenz. Unter diesem Gesichtswinkel sollen die Reden und Redeszenen betrachtet werden.

b) Rede und Redeszene: In welcher Art die Reden in die Erzählung eingebaut sind, zeigt folgende Analyse:

5770 ff. Die Braut auf der Hochzeit zu Kana ist M. M. Ihre Eltern sind Vorbilder einer tugendhaften Hausfrau und eines ehrenhaften Ritters.

6237 ff. Sie haben drei Kinder: M. M., Martha und Lazarus. Auch Lazarus ist das Vorbild des Ritters. Seine Abenteuerlust hält ihn nicht länger zuhause. Die Geschwister teilen das Erbe unter sich. M. M. erhält die Burg Magdalun, die ausführlich beschrieben wird. Lazarus will seine Schwester mit dem Apostel Johannes verloben. Schon vorher wird darauf hingewiesen, daß diese Heirat der Fürstentochter mit dem Fischersohn keine Mißheirat ist, denn Johannes ist blutsverwandt mit

5825—6240 Exkurs: Die gute Absicht des Dichters. Preis des häuslichen Friedens und einer glücklichen Ehe.

6358 Redeszene zwischen Lazarus und Martha.

Jesus und das Haus Davids sehr angesehen unter den Juden.
Es folgt dann der zweite Bericht über die Hochzeit zu Kana. Jesus ruft den Bräutigam beiseite und überredet ihn, die Braut zu verlassen und ihm zu folgen.

7372 Chorrede: Die geladenen Hochzeitsgäste auf dem Heimweg beklagen diesen Ausgang des Festes.

M. M. ist voll Zorn, daß ihr der Bräutigam genommen ist, und wendet sich einem sündhaften Lebenswandel zu, für den sie auch Gefährten gewinnt. Durch die Predigt Jesu kommt sie aber wieder auf den rechten Weg und kehrt zu Martha zurück. Sie wäscht Jesus die Füße, hat teil an der Salbung in Bethanien und erlebt die Auferweckung des Lazarus.

7384—7452 Selbstgespräch der M. M.

7731—7796 Rede der M. M. (Wechselrede mit Martha).
7829 ff. Klage über ihr verfehltes Leben.

Die Geschichte der M. M. wird dann in die Leidensgeschichte verwoben. Berichte über Jesu Gefangennahme und Tod. Die Frauen am Grabe. Jesus gibt sich der M. M. zu erkennen. Himmelfahrt Christi.

8256 Exkurs: Maria und Martha als Exponenten zweier verschiedener christlicher Lebensformen. Maria, Martha und Lazarus, drei Vorbilder der Christenheit.
9685—9872 Klagerede der M. M. (ausdrücklich als Einzelrede bezeichnet).

Soweit ist für die epischen Bestandteile biblisches Material verwandt. Von 10 260 ab beginnt ein ganz neuer Bericht, jetzt auf legendarischer Basis, die Schicksale der M. M. in Gallien behandelnd. Dabei folgt — wie schon gesagt — der Dichter alter legendarischer Tradition, wenn er M. M. gerade in Marseille, dem in wissenschaftlicher Hinsicht wie als Missionsstützpunkt für die Kirche gleich bedeutsamen Gebiet wirken läßt.

10 260 ff. die Geschwister fassen den Entschluß zu freiwilliger Armut. Bei den Christenverfolgungen durch die Juden werden M. M., Martha und Lazarus mit

Cenobius, dem Blindgeborenen, in ein Schiff gebracht und ohne Nahrung dem Meer preisgegeben. Sie landen in Südgallien und wohnen in einem alten Häuslein nahe der Burg Marsilie. Von den Einwohnern leiden sie viel Spott und Hohn. Trotzdem geht M. M. in die Stadt um zu predigen, und ihre Predigt hat selbst auf die Juden eine wunderbare Wirkung.

10360 Gebet der in Seenot Befindlichen (Chorrede).

10430 Rede der M. M. an das Fürstenpaar.

Mit 10423 beginnt die Geschichte des Fürsten von Marsilie und seiner Bekehrung durch M. M. Der Fürst von Marsilie ist kinderlos und opfert den Göttern mit der Bitte um Kindersegen. Sie wollen ihn aber nicht hören. Des Nachts erscheint M. M. der Fürstin im Traum und ermahnt sie, den armen Pilgern zu helfen.

10446 1. Rede der M. M. an die Fürstin.
10498 2. Rede der M. M. an die Fürstin.
10520 3. Rede der M. M. an die Fürstin.

Die Frau erwacht und fragt ihren Mann, ob er nichts gehört habe. Auch er hat alles vernommen. Sogleich sorgt das Fürstenpaar für die Christen. Ehe sie aber an Gott glauben, fordern sie ein Zeichen, und zwar ein Kind. Alsbald wird die Frau schwanger, teilt ihrem Mann das mit, und nun faßt der Fürst den Entschluß, nach Rom zu ziehen und „selb ervarn an Petro, ob daz von Christo Jesu in rehter warheit si beschehen, daz wir Marien horint jehen". (10657).

10634 — 10660 Unterredung zwischen dem Fürstenpaar und M. M. über die Reise (Redeszene).

Die Frau bittet, sie mitzunehmen, da sie ja von Jugend auf mit dem Fürsten zusammen war, und der Fürst gibt ihr schließlich nach.

10660 Redeszene zwischen Fürst und Fürstin.

Das Schiff wird reichlich ausgerüstet. M. M. bleibt als Staathalterin zurück und näht den Pilgern ein Kreuz auf das Gewand. Als sie unterwegs sind, bricht ein schwerer Sturm aus. Die Fürstin stirbt bei der Geburt des Kindes. Die Marner wollen die Leiche ins Meer werfen, aber der Fürst setzt durch, daß die Fürstin mit ihrem Kind auf einer einsamen Insel im Meer ausgesetzt wird. Er selber baut auf Christus und wird von Petrus in seinem Vertrauen bestärkt. Petrus unternimmt mit ihm eine Reise ins heilige Land. Nach zwei Jahren fassen sie den Entschluß zur Heimkehr, und wunderbarerweise wird das Schiff dorthin getrieben, wo man die Fürstin mit dem Knaben zurückließ. Die Fürstin ist nur scheintot gewesen, erwacht jetzt und berichtet, daß M. M. sie zu allen Stätten geführt hat, wo ihr Mann mit Petrus gewesen ist.

10920 Chorrede der Marner, die über M. M. „mort und main" rufen.

10925 Klagerede des Fürsten, (Charakter eines Selbstgesprächs, Gedankenrede, an M. M. gerichtet).
1995 Rede des alten Marners (Redeszenen mit dem Fürsten).
11098 Trostrede des Petrus, (an den Fürsten gerichtet).

11203 Selbstgespräch des Fürsten, Form eines Gebets.

11291 Schluß: Dankgebet des Fürsten.

Die Zahl der direkten Reden, ob Einzelrede oder Dialogrede, ist also ziemlich groß, verschwindend dagegen die in indirekter Form wiedergegebenen Gespräche. Nun können wir aus unserer älteren epischen Dichtung nachweisen, daß die unserer Sprechsprache eigentümliche Form die indirekte Rede ist, die also älter ist, ursprünglicher ist. Das Zunehmen der direkten Rede bedeutet ein Zunehmen des Interesses am Menschen (Vgl. Schwarzkopf, Rede und Redeszenen in der mhd. Erzählung bis Wolfram von Eschenbach, Berlin 1919, Palaestra 74). Die direkte Rede ist also bewußt angewandt, teils als Kunstmittel, teils mit psychologischer Abzweckung. Als Kunstmittel verwendet auch das höfische Epos sie gern, weil sie ermöglicht „selbständige Körper mit klar bestimmten Gliedmassen" von der übrigen Erzählung abzuheben. Eine solche bewußte Abhebung ist vor allem erreicht, wenn nach Abschluß der Rede ein gewisses Stocken der Erzählung einsetzt, z. B. 7813 M. M. spricht über ihr verfehltes Leben und gelobt Besserung — dies wurde von Martha gelobt. 11 085 Die Darstellung des Gesprächs mit dem alten Marner ist zu Ende — So

kam der Herr nach Rom. Metrisch wird diese Pause erreicht, indem die längere Rede mit dem Reimpaar schließt.

Der saelden hort weist beide Arten — Einzelrede und Dialogrede — auf; dabei sind die Redeszenen durchweg so angelegt, daß einer der beiden Redner, jeweils der Träger der Handlung überhaupt, seine Gedanken ausführlich ausbreitet, der Gegenredner aber nur kurz antwortet. Die vielgliedrige Redeszene als besonderes dramatisches Kunstmittel fehlt. Mehr als zwei redende Personen lassen sich kaum nachweisen, höchstens bei der Unterredung zwischen M. M. und dem Fürstenpaar, und bei den Chorreden, wobei wir freilich die Chorredner 7372 und 10 356 als eine redende Person zu betrachten haben. Bei der Chorrede ist ja, wie beim Selbstgespräch, das einige Male vertreten ist, das Verhältnis zur Wirklichkeit komplizierter als bei der Dialogrede. Schwarzkopf spricht von einem „abkürzenden Stilisieren des Wirklichkeitserlebens" durch den Erzähler, das besonders gern angewandt wird, wenn die Handlung eine leidenschaftliche ist und sich in lebhaftem Tempo abspielt. Die Chorrede hat monologischen Charakter, wenn die sprechende Gruppe allein steht oder zu einer Person in Gegensatz gestellt wird, für deren Ohr die Aeußerungen nicht bestimmt sind [1]). Stärker als die Dialogrede ermöglicht die Rede monologischen Charakters die völlige Hingabe an das Gefühl, das dargestellt werden soll, da alle Hemmungen durch Gegenwart anderer aus dem Bewußtsein geschwunden sind. Eine grundsätzlich andere Haltung liegt vor. Aeußerlich können wir uns die Chorrede als ein Nacheinander gleichartiger Reden einzelner oder als von einer Person im Namen vieler gesprochen denken. Beispielsweise hat sich der Hörer in 7332 den Heimweg der leidenschaftlich diskutierenden Hochzeitsgesellschaft vorzustellen und sich zu sagen: So dachten und fühlten die enttäuschten Gäste. Der Redende ist hier natürlich ein einzelner. Dagegen ist 10 356 sehr gut als eine Chorrede, ein Kollektivgebet, zu denken — inhaltlich ein Bittgebet, ein dreimaliges Anrufen Jesu um Bewährung seines Namens auf dem Meer und Vertreiben des Sturmwinds.

Auch beim Selbstgespräch ist das Verhältnis zur Wirklichkeit komplizierter. Einzelreden — nicht alle haben monologischen Charakter — liegen vor in:

1. 7384 Trotzrede der M. M. bei der Vereitelung der Hochzeit.
2. 7829 Bußrede der M. M. nach der Bekehrung (Gedankenrede).
3. 9685 Totenklage der M. M. um Jesus.
4. 10925 Klagerede des Fürsten bei der Aussetzung der Fürstin.
5. 10961 Zweite Klagerede bei Fortsetzung der Seefahrt.

---

1) Vgl. Walker, der Monolog im höf. Epos.

6. 11 203 Dankgebet des Fürsten.
7. 11 224 Rede der Fürstin, Bericht über ihre Erlebnisse.
8. 11 294 Schluß: Dankgebet des Fürsten.

Die Redeeingänge sind gewöhnlich vor der ersten Redezeile eingeführt — schwere Redeankündigung, die dem höfischen Charakter entspricht. Die volkstümliche Redeerläuterung nach der ersten Zeile ist selten (u. a. 11 224), die Formel der Redeankündigung ist durchweg „sprach er, seit sie“ .·

Der Monolog ist häufig nur als Gedankenrede möglich, erfüllt dann also nicht den Zweck der Mitteilung an Personen, sondern will die unmittelbare Verbindung der Handelnden mit dem Leser gestalten. 7829 ist ausdrücklich als Gedankenrede charakterisiert. Die Personen, die Monolog sprechen, sind die hervorragenden Träger der Handlung, M. M., der Fürst, die Fürstin. Wann sprechen sie? In Augenblicken, wo sie eine Wandlung des Schicksals durchmachen müssen und in Bezug auf den Zustand ihres inneren Menschen etwas mitzuteilen haben. Die äußeren Vorgänge werden ja durch den Lauf der Erzählung mitgeteilt. So werten wir den Monolog in formaler Hinsicht als einen kleinen dramatischen Auftritt [1]), in dem das Interesse sich ausschließlich auf die eine sprechende Person konzentriert. Ein Blick auf die obige Uebersicht über die Einzelreden ermöglicht eine Sichtung der seelichen Lagen in den verschiedenen Phasen der Legende: Vereitelung der Hochzeit, Bekehrung und Buße, Klage des Fürsten bei der Aussetzung der Gattin, bei der Fortsetzung der Seefahrt, Bericht der Fürstin, Dankgebet. Dabei ist zu beachten, daß die Versuche zur Darstellung seelischen Lebens noch naiv und primitiv anmuten, weil sie verhältnismäßig jungen Datums sind, und daß unserem Dichter die Kraft zu freier ungehemmter Darstellung abgeht [2]).

Unter diesen Gesichtspunkten sind einige der Einzelreden zu betrachten: Zunächst 7384 die Trotzrede der M. M. nach der vereitelten Hochzeit. Diese entspricht der Weltszene im Passionsspiel, wenn auch unter verschiedenartigen Voraussetzungen, denn die dramatische Gestaltung arbeitet mit ganz anderen Mitteln. An die Stelle der Krämerszene M. Ms. Vagantenliedchen „mundi delectatio dulcis est et grata“ tritt ein Monolog von ziemlicher Länge (7385—7452) Die schwere Redeankündigung deutet auf Wichtiges:

> Marie och an der stunde
> schelclichen er bekunde
> und in zorn lachen
> sie jach:

1) S Walker, S. 3.
2) S. Walker, S. 16.

Der Monolog will — an dieser entscheidenden Stelle — die Frage beantworten: Wie wird sich M. M. jetzt verhalten? und ist der Versuch zur Darstellung eines leidenschaftlichen Gefühlsausbruches: Ich will so leben, daß man mein an allen vier Enden der Welt gedenkt, und dessen, der mich dazu gebracht hat (7450) — die mehrgliedrigen Ausdrücke häufen sich (7435 ff.), die psychologische Motivierung ist sehr primitiv (vgl. besonders 7401 die Versicherung der M. M.: mir ist so wol ze mute — und 7425 ff, die Schilderung ihrer eigenen Vorzüge und allgemein die Auffassung: Jesus soll durch meinen Sündenwandel bestraft werden). Zu deutlich wird der Zweck, die Hörer abschrecken. Erziehlichen Wert soll auch die Totenklage der M. M. 9685 haben. Das Beispiel der reumütigen Sünderin! Die Totenklage ist ja an sich im weltlichen Epos früher vorhanden als im geistlichen[1]), allein die „weltliche Träne" hat keinen Wert in den Augen der Kirche. Geistlichen Wert hat nur die Reu- und Bußträne. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Magdalenenklage um Jesus zu betrachten. Aufbau: 1. Ausbruch tiefsten Schmerzes. Ich will mein Haar raufen, meine Kleider vom Leibe reißen; ich bin völlig hilflos, denn ich bin des Besten beraubt. 2. Lobpreisung des Verstorbenen. 3. Reue über die begangenen Sünden. 4. Selbstanklage: Ich hätte nicht vom Grabe weichen dürfen. Ich habe nicht gut aufgepaßt. — Das Gedankengut dieses Klagemonologs ist z. T. der typische Bestand der weltlichen Totenklage: Ausdruck höchsten Schmerzes, oft hyperbolisch: Nie soll meine Klage aufhören, alle Welt soll einstimmen. Bei der weltlichen Klage würde zum Lob des Verstorbenen noch die Fürbitte für seine Seele hinzutreten. Die Ausdrucksweise ist sehr pathetisch. Nur so glaubt der Verfasser, den tiefsten Seelenschmerz darstellen zu können. Auch hier lehnt er sich an die schon vorhandenen weltlichen Klagen an, die den pathetischen Stil bevorzugen als günstige Gelegenheit, die „reichen poetischen Mittel der höfischen Sprache, welche hauptsächlich auf festtäglichen Aufputz und Groteske eingestellt sind, verschwenderisch gebrauchen zu können". Das Pathos ersetzt die noch fehlende Schwere des Gefühls.

9693 Es beschah nie leider
uf erden mannen, wîben.
9707 wel rat sol min nun werden
was sol ich tun, was sol ich lan,
wes sol ich toubi mich began?

Die beiden Klagereden des Fürsten 10 925 und 10 960 ff. sind keine Totenklagen sondern ein Rechten und Hadern um das Geschehene, eine der mhd. Literatur geläufige Monologform[2]). 10925 mit schwerer Redeankündigung eingeführt und äußerlich

1) S. Walker S. 159.
2) über das Rechten mit Gott s. Walker S. 171.

als Gebet an M. M. gekennzeichnet: Der Herr sah auf zum Himmel. „Er empfiehlt Mutter und Kind der Fürsorge Magdalenas, wenn Gott Gewalt hat". Seit M. M. nach Marsilie kam, ist ihm nur Leid widerfahren. Aehnlich 10960, wieder an M. M. gerichtet (mit Bildern aus der klassischen Sage geschmückt)

Ich wolt daz diu sirene
mit irem sang keme
und mir daz leben neme.

... und ich „saß doch einst auf des Glückes Rad". Der Monolog 10960 ff. zerfällt deutlich in 2. Abschnitte: 1. Lob der Verstorbenen 2. Ausbruch des Schmerzes (Wiederum mit reichlicher Anwendung hyperbolischer Ausdruckformen).

Auch der Bericht der Fürstin 11 224 ist als ein Monolog aufzufassen, vielleicht sogar als ein in halbwachem Zustand gegebener Bericht über ihr Traumleben.

Wiederum in Gebetform sind die beiden Reden des Fürsten 11 203 und 11 264, und die Frage ergibt sich, ob das Gebet als Monolog aufzufassen ist. Walker bezeichnet es als die dem geistlichen Epos adaequate Form des Monologs. Das Selbstgespräch des frommen Helden ist ohne weiteres ein zum Himmel aufsteigendes Gebet. Daher ist die Kennzeichnung des Monologes als Monolog im geistlichen Epos kaum zu finden. Die Kennzeichnung als Gebet ist die gewöhnliche, vielleicht weil dem weniger gebildeten Menschen das Fürsichreden als etwas Unverständliches und Unnatürliches erscheinen muß. Die Gebete mit Beicht- und Bußgehalt sind für die Kreuzzugsluft, die uns entgegenweht, bezeichnend: „In der geistlichen Dichtung haben diese Gebete im allgemeinen einen rituellen Anstrich. Die Verfasser der Legenden liefern Musterbeispiele dafür, wie der fromme Christ sich zu gebärden habe, um von Gott erhört zu werden (Walker S. 82). Tatsächlich enthält ja auch das Gebet alles, was zum Wesen des Monologs gehört: Einen nach außen gerichteten Zweck: Es wird etwas erbeten — darüber hinaus die Voraussetzung der Anwesenheit des Angeredeten (Gottes oder des Heiligen) und die Anrede selbst; letztere gehört nicht unbedingt zum Monolog. Auch fallen beim Gebet jene Hemmungen fort, die durch die Anwesenheit anderer Menschen bedingt und sonst im Bewußtsein vorhanden sind [1]).

---

1) Allgemein ist festzustellen, daß reine Gebete häufiger in der Frühzeit und Epigonenzeit, seltener in der Blütezeit sind, weil die Epigonenzeit ein neues Interesse an geistlichen Dingen hat. (Rud. v. Ems, Ulr. v. Eschenbach, K. v. Würzburg) und hier ist das Gebet wieder stärker im süddeutsch-alemannischen Kreis mit seiner vornehmlich sentimentalen Gemütsveranlagung zu finden. (Vgl. auch Walker S. 82).

Eine ausführliche Uebersicht über die Gebete in der mhd. Literatur, nach Form und Inhalt geordnet bei Hedw. Müller, das Gebet in der mhd. erz. Lit., Diss. Marburg 1925 (Vgl. besonders S. 68 ff., das Gebet in der Legende).

Apologetischer und didaktischer Charakter der Reden.

Sinn und Zweck der Reden ist in formaler Hinsicht Belebung der Erzählung, Einschnitt in die Handlung, Steigerung der dramatischen Spannung. Sie bieten weiter in stofflicher Hinsicht eine hervorragende Möglichkeit zur direkten Beeinflussung des Leserkreises in erziehlicher, vornehmlich in moralischer Hinsicht. Adrian (S. 75 ff.) spricht ausführlich über die ethischen Tendenzen des Verfassers und seine Angriffspunkte, sodaß hier wenig hinzuzufügen ist. Die didaktischen Möglichkeiten wertet der Verfasser namentlich in den drei Reden der M. M. 1384, 7731 und 9676 aus, dann bei der Rede des Petrus 11098 ff. Aehnlich verhält es sich mit der Rede des Lazarus 6358 ff, die offenbar dem Zweck dient, das Mißfallen des Verfassers über die Uebelstände im Rittertum auszudrücken. Lazarus verkündet, daß er wieder nach hohen Ehren streben will, während man doch mit Kummer sehen müsse, wie die Mehrzahl der jungen Leute ihr Leben mit Essen, Trinken und Fluchen zubringe. Da Gott ihm Gut, Ehre, Adel und Kraft gegeben hat, so will er „ritterlîchen leben", wie es einem Landesherrn geziemt, der über die anderen Herr sein soll. — Diese Lazarusrede fügt sich wie die drei Reden der M. M. 7384, 7731 und 9976 ff durchaus in den moralich — didaktischen Roman ein, weist auch stilistisch keine Besonderheit auf.

Anders steht es mit den drei Reden der M. M. an das Fürstenpaar und der Rede des alten Schiffers. Auf die Dreizahl der Ruf- und Drohreden ist an anderer Stelle schon hingewiesen worden. Sie erhöht an sich schon den dramatischen Effekt und stärkt die Spannung in bewußter Steigerung der Eindringlichkeit. In der Tat, wenn Adrian bemerkt, die Sprache sei nicht immer die eines formbedachten Künstlers — „grelle Ausdrücke, Derbheiten, ungeschlachte Reime, durch die Naivität der Zeit bedingte, aber nicht unumgängliche Rohheiten und Geschmacklosigkeiten stören empfindlich," so ist das besonders bei der dritten Drohrede der Fall. Welch eine Wandlung der Heldin von der holden Braut, dem „süezen frouwelin" bis zu der männlich herben, ja derben Prophetin und Wundertäterin, die im Besitz übernatürlicher Kräfte zugleich das Land verwaltet und die Fürstin auf den Spuren ihres Gemahls umherführt.

Die dritte Strafrede hat den Charakter einer Schimpf- und Drohrede. Der Fürst ist ein Tyrann, seine Frau eine Natter — und beiden werden die Folgen ihrer Unmäßigkeit und Völlerei, (von der bisher an keiner Stelle die Rede war) sehr deutlich vor Augen geführt.

10 537 Von unmaeziger spise
nach voller swinen wise
du rustest und ermahtest
dich windest und trimahtest
von ubriger hitze,
och switzet din antlutze
von starken winen firnen.

Hier bedient sich der Verfasser offensichtlich der Rede, um einmal schwerstes Geschütz aufzufahren und seinen Hörern ein warnendes Beispiel hinzustellen. Dabei gebraucht er die hyperbolische Redeform, welche den volkstümlichen Prediger des späten Mittelalters auszeichnet, die uns aber auch aus dem Volksepos bekannt ist: „Mehr als der Dichter" schreibt Adrian in der Einleitung zu seiner Textausg. p. XXIV, „äußert sich der Mann der praktischen Seelsorge, der an die Vortragsweise des Predigers gewöhnt ist und mit lehrend oder strafend erhobenem Finger vor seinen Zuhörern steht." Adrian bemerkt dies auch mit Bezug auf die Neigung zu primitiver und weitläufiger Symbolik, die sich namentlich in den Exkursen moralischer und dogmatischer Art zeigt. Diese Exkurse nehmen mit dem Fortschreiten der Handlung ab. An ihre Stelle tritt mehr und mehr — belebend und spannungsvoll — die Rede und Redeszene.

Oft aber erschwert es der Wortreichtum, die Fülle von Parallelsätzen, unter all den Variationen desselben Gedankens den Faden der Erzählung herauszufinden. Die didaktische Breite siegt auf Kosten der Eindringlichkeit und künstlerischen Gestaltungskraft. Hand in Hand mit ihr geht jene Art der Sprache, von der schon die Rede war.

Dafür ist auch das Religionsgespräch 11 065 — 11 085 ein Beispiel: Es handelt sich um ein Heiden-Christengespräch, wie sie in der mhd. Literatur häufig sind (Uebersicht bei E. Schenkheld, die Rel. gespr. in d. dt. erzählenden Literatur bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts, Diss. Mbg. 1930). Die Situation des Gesprächs, das nicht den Charakter einer regelrechten Disputation hat, ist geschickt und zwanglos gegeben. Den Marner erbarmt der Jammer des Fürsten. Er versucht, ihm zu helfen und ihn zu trösten. So ist auch das Verhältnis der Disputierenden durchaus kein feindliches, wie das in Religionsgesprächen die Regel ist. Ebenso ist nicht schwer verständliche Dogmatik, Trinitätslehre oder Christologie der Gegenstand des Gesprächs, Schriftbeweis und theologisch-dogmatische Betrachtung spielen keine Rolle, da ja an den Heiden kein Bekehrungsversuch unternommen werden soll, sondern im Gegenteil der Fürst zu einer Rekonversion aufgefordert wird. Das Verhältnis der Unterredenden ist häufig dann ein freundliches, wenn es sich darum handelt, die vom Heidentum Abgefallenen wiederzugewinnen. Diese Freundlichkeit ist eine Klug-

heitsregel oder auch ein Zeichen echter Toleranz (S. Schenkheld S. 42). Gedankengang der Marnerrede:

1. Schmähung der Missionarin und ihres Gottes Christ.
2. Lob der eigenen Götter.
3. Ihr Machtbereich und ihre Namen.
4. Aufforderung zur Bekehrung.
5. In Aussichtstellung einer herrlichen Belohnung.

Die Redewendungen bewegen sich innerhalb des allgemein Gebräuchlichen. Der fremde Gott ist ein Spott der Klugen. Mit dem Vorwurf wird gern gearbeitet. Christus hat sich, das erscheint den Heiden besonders unverständlich, von armen törichten Leuten zu Tode martern lassen. Das gibt M. M. selber zu. Da er nun sich selbst nicht hat helfen können, wieviel weniger anderen — eine ganz rationale Betrachtung. Ein Appell an die Vernunft ist es auch, wenn der Marner mahnt: Oft schon haben die Reden einfältiger Frauen Leib und Seele ins Verderben gestürzt, wo man ihnen folgte. (Ueber die frauenfeindliche Einstellung des Verfassers vgl. Adrian S. 75; sie spricht mit für einen geistlichen Anonymus). Der Fürst verschmäht es, zu der Rede des Marners im Einzelnen Stellung zu nehmen. Vielmehr betont er, daß er sich von seinem Vorhaben nicht abbringen lassen werde. Auch die weitere Mahnung des Marners bewegt ihn nicht: Neptun und Thetis, die Meergötter, hätten solches Unheil nicht zugelassen, ebensowenig Pluto und Proserpina, die Herrscher der Unterwelt. Darum bekehre dich wieder zu ihnen. Wenn du mich hörst, so schlage diese Mahnung nicht in den Wind, sondern bemühe dich, ihnen recht zu dienen, dann werden sie dich mit einer schönen Frau und holden Kindern erfreuen". Hier soll der Versucher sprechen und alle Argumente der Heiden vorbringen, damit die Entscheidung des Fürsten um so glänzender erscheint. Es ist der Augenblick, wo der Fürst von Marsilie seine Festigkeit im Glauben erweist. Ein Versuch, die seelische Krise wiederzugeben, ist in 10961 zu sehen;

> Magdalene, ich wolt, daz diu sirene
> mit irem sang keme
> und mir das leben neme.

c) Das Verhältnis des Verfassers zur zeitgenössischen Literatur.

Gern zeigt der Verfasser eine solche Kenntnis der klassischen Sage. (Vgl. auch die apologetische Rede des alten Marners). Daß das Heidentum bekämpft wird, liegt in der Natur der Dichtung. Trotzdem sind die auftretenden Heiden nicht durchaus unsympathisch. Die humanere Auffassung des Heidentums, das was wir höfische

Toleranz nennen, klingt zum mindesten durch. Auch hier wirkt das Vorbild des höfischen Epos, genauer der höfischen Legende, denn die Frage nach einer künstlerischen Beeinflussung des Verfassers von der saelden hort führt notwendig zu der höfischen Legendendichtung, insbesondere zu Rudolf von Ems. Adrian (S. 141 ff.) führt genauer aus, inwiefern der Verfasser der alemannischen Magdalenenlegende dem Kreise Konrads von Würburg einzuordnen ist. Er gibt auch eine Reihe von Stellen an, die Anklänge an der Welt Lohn, Engelhard und Partenopier enthalten, sodaß hier wenig nachzutragen bleibt. Eine Reihe von Parallelen weist Adrian weiter zu Hartmann, Gottfried und Walther von der Vogelweide nach (S. 142 ff.). Allein es erscheint doch fraglich, ob der Dichter bei der Schilderung des Gastmahls des Herodes wirklich die Szene im Hause des Grafen Oringles von Limors benutzt hat (Adrian S. 144), wenn wir vergleichen:

Er. 6524	beide stille und überlut so duhtez se alle geliche arme unde riche, ein michel ungefuoge. ouch verwizzenz im genuoge under siniu ougen; die andern rettenz tougen.	S. H. 3037 die geste sahen einander an. do si di springerin san stan mit dem hopt so blutig, si wurden gar unmutig. 3063 man sah da nit wan runen.
Er. 6624	do warte nieman keiner zuht . . . . . . 6635 der kneht für sinen herrn dranc	S. H. 3191 Nieman da ritterschefte pflac, der kneht des herrn sic bewac und der herr des knehtes.

„Der Lieblingsdichter unseres Verfassers muß Walther v. d. Vogelweide gewesen sein“ schreibt Adrian weiter und führt zum Beweis eine Reihe kleinerer Uebereinstimmungen an, überdies die Stelle S. H. 6385

Nieman ritter wesen mac
vierzig iar und einen tag,
in gebreste muotes,
lîbes oder guotes.

Dazu Walther 88,1

nieman riter wesen mac
drîzec iar und einen tac,
in gebreste muotes,
lîbes oder guotes.

Aber ist der Spruch von Walther? Und zu beachten ist, daß im Erec, Iwein und Freidank ganz ähnlich lautende Stellen zu finden sind, daß es sich also um weit verbreitete Formulierung handelt. — Man wird schwerlich von Walther als dem „Lieblingsdichter“ unseres Anonymus sprechen können, um so weniger als der Verfasser ja — obwohl ein Kenner — doch die weltliche Literatur bewußt ablehnt. Ohne Zweifel ist er ein Geistlicher. Adrian, Vorwort zur Textausg. p. XXIV: Schon die Wahl des

Themas ist bezeichnend; die Behandlung aber verrät uns noch mehr: in ihrem Reichtum an theologischen besonders an exegetischen Kenntnissen äußert sich zweifellos der Mann vom Fach, d. h. der Geistliche mit seinem schulmäßigen Wissen der Zeit; auch die Vorstellungswelt des Dichters ist nicht die allgemein christliche sondern erscheint beherrscht von den geistlichen Idealen: Jungfräulichkeit, Entsagung, Weltverleugnung". Die asketische Gedankenwelt an sich wäre noch kein Beweis für den geistlichen Stand des Verfassers. Allein die theologische Gelehrsamkeit und die Beschlagenheit in allen dogmatischen Dingen machen es schlechhin unmöglich, einen nichtgeistlichen Verfasser anzunehmen.

Von der Absicht, dem Wigalois und Tristan ein Gegenstück zu bieten, war eingangs schon die Rede. Diese Absicht bringt den Verfasser zu jener eigentümlichen Vermengung von legendarischen und novellistischen Motiven, die sich mit dem Nebeneinander von geistlicher und weltlicher Diktion derbster, prosaischer Art verbindet. Ein solches Nebeneinander ist durchaus kein Zeichen von geistigem Tiefstand. Schneider (S. 163 ff.) bemerkt dazu: „Schon im 11. Jahrhundert versuchte man vielfach, ältere Heiligenviten erst stilistisch, dann stofflich auf die Höhe der schönen Literatur zu heben. Man wollte die Geschichten schmackhaft machen, Leser beilocken. Wundermären fanden immer ihr Publikum, und so scheuten die geistlichen Verfasser nicht die Spekulation auf Interessen, die im Grunde recht ungeistlich waren". Naturgemäß müssen das 12. und 13. Jahrhundert mit ihrem viel größeren Laienleserkreis diese Richtung noch viel stärker verfolgen; und so kommt es, daß der eigentliche Legendenstil mit seiner Einfachheit, Knappheit, seinem Sinn für das Tatsächliche hier bereits verloren gegangen ist. An seine Stelle tritt eine Reihe von rein literarischen Kunstmitteln und ein großer Apparat von gelehrtem Floskelwerk. Die seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts einsetzende Verwissenschaftlichung der Kunst ist deutlich zu spüren. So entsteht ein Kunstwerk mit ausgesprochen theologischer Färbung, das nicht mehr den ritterlichen Kreisen mit ihrer Eigengesetzlichkeit der Standesehre bestimmt ist sondern einem großen Laienpublikum, dem damit gleichzeitig Wissensstoff vermittelt werden soll. H. Brinkmann bemerkt dazu, daß die Hinordnung auf Gott nicht nur der geistlichen Dichtung eigentümlich ist, auch nicht als Ergebnis der bildungsgeschichtlichen Verschiebung zu bewerten ist, sondern schon sehr früh in den Vor- und Nachreden der mhd. Epen erscheint.

Dabei ist die geistige Haltung unseres Verfassers der alem. Magdalenenlegende an sich einfach und unkompliziert; er ist ein Scholastiker der frühmittelalterlichen Richtung, noch nicht berührt von den Streitigkeiten der späteren Zeit. So weiß er sich selbst

am besten zu charakterisieren, und abschließend sei diese Selbscharakteristik angeführt:

5832 swie daz ich sam ein griebe
durr bin an rehter kunst
doch hat sie so di mine gunst
daz ich ir aller êren gan.

„Wenn ich aller Meister Meisterschaft hätte, ohne Maß, Wage, Zahl, die würde ich ihr zu" saelden, êre lobe verwenden. Da ich aber nicht soviel Kunst wie ein „minster lernknabe" habe, so tue ich es in dem Vertrauen, daß man ja neben dem Gesang der Nachtigall, der Buchfinken, der Distelfinken auch anderes Getier vernehmen kann". Arm an Kunst, aber reich an Begeisterung für seine Sache, wie der Verfasser von sich sagt, so macht er sich an die Arbeit.

Lebenslauf.

Ich, Charlotte Elisabeth Klara Liersch, ev. Konfession, bin geboren am 4. Mai 1901 in Grätz, Kr. Grätz (Polen) und deutscher Staatsangehörigkeit. Vom 6.—16. Lebensjahr besuchte ich das Lyzeum in Oberhausen (Rhld.), im Anschluß daran das Oberlyzeum, und bestand Ostern 1921 die Lehramtsprüfung am Oberlyzeum. Von 1921—1924 war ich an einer Volksschule tätig. Vom Wintersemester 1924 ab studierte ich an folgenden Universitäten: W.-S. 1924/25 und S.-S. 1925 in Köln, W.-S. 1925/26 und S.-S. 1926 in Marburg, W.-S. 1926/27 in Münster, vom S.-S. 1927 ab bis S.-S. 1930 in Marburg. Ich nahm teil an den Vorlesungen und Seminaren von Prof. v. d. Leyen, Schröder, Karstien, Hübner, Keller, Grützmacher, Deutschbein, Helm, Hermelink, von Soden, Bultmann, Fascher, Frank und Maync. Am 13. Januar 1930 bestand ich in Marburg die wissenschaftlische Staatsprüfung in ev. Religion, Deutsch und Englisch. Am 5. März 1931 bestand ich am Oberlyzeum in Köln-Lindenthal die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Von Ostern 1931—1. Oktober 1931 war ich als Studienassessorin am Staatl. Oberlyzeum in Ortelsburg (Ostpr.), dann für $1^1/_2$ Jahre ohne Lehrauftrag. Seit Ostern 1933 arbeite ich als Studienassessorin am städt. Oberlyzeum in Oberhausen (Rhld.). Am 4. September 1933 bestand ich am Gymnasium in Düren die Ergänzungsprüfung zur Erlangung des Reifezeugnisses eines Humanistischen Gymnasiums. Am 30. Juni 1936 bestand ich an der Universität Marburg das Rigorosum. Ich danke allen meinen akademischen Lehrern für die Förderung während meiner Studienzeit. Insbesondere habe ich die angenehme Pflicht, Herrn Prof. Helm für die überaus liebenswürdige Unterstützung meinen herzlichsten Dank auszusprechen. Auch möchte ich Herrn Prof. Heiler für seine freundlichen Hinweise bezügl. der Erweiterung des Literaturverzeichnisses herzlichst danken.